

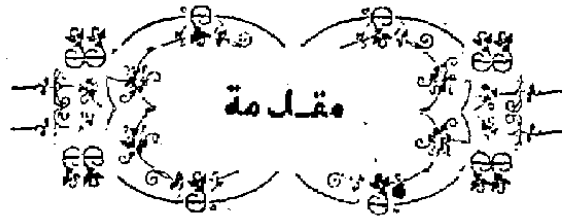


كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القراني سلمه الله تعالى لخمس
بعين من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع
چيركوف بمدينة قزان

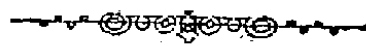


وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية



كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القراني سلمه الله تعالى لحمس
بقين من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع
چيركوف بمدينة قزان



وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على باهر احسانه وشاهر انعامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه
محمد وآله واصحابه (اما بعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان
الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهى التى
جاء به حبيب المصطفى ورسوله المجتبى ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم العربى القرشى الهاشمى المكي ثم المدينى عليه افضل الصلوات
وامثل التسليمات من عند الله تعالى مما تضمنه القرآن العظيم والكتاب الحكيم
وسنة الرسول النبى الامى الكريم الرؤى الرحيم من قول او فعل او اقرار
صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار فى كتب الاحاديث
ودواوين الآثار وهو الذى يدين به الاسلام من عقايد وعبادات وعقوبات
واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام (وذلك على ما قررناه
فى سائر ما الفناه ثابت بالضرورة ومعلوم بالبدية لا يفتقر المنصف المتأمل
فيه حق التأمل الى دليل خارج عنه وبرهان عقلى دونه كما قال جل جلاله قد
جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ
فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسوخ اتاده وثبات اركانه واعماله يدعوك بلام

بديع ظاهر وبيان واضح باهر الى ما هو مستحسن بالضرورة ومقبول
 في الفطرة ومسلم عند جميع الخليفة وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة
 المتظافرة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتمجيده ثالثا ثم الى
 مكارم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العدالة والحكمة والعفة والشجاعة بجملة شعوبها
 وهدي الى اكتساب العلوم واقتراف المعارف بكلية فنونها فانه يأمر بالفكر والذكر
 والتقوى والخشية من الرحمن والحنن من مكاييد النفس والشیطان التي هي رأس
 الحكمة وملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر وايتثار الصدق
 في القول والاتقا في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق
 وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتناء ذی القربى وينهى عن
 الفحشاء والمنكر والبغى والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الخبائث ويرشد
 الى اصناف الصنائع وافنان الذاريع وغير ذلك من بواهر المحاسن ومفاخر
 اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية
 قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة
 رضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ورتب على الجنایات عقوبات وافية متناسبة
 وهو يتوخى من كرمه ورحمته درأها عن عبادته واسقاطها والعفو والافتق والاتحاد فيها
 بينهم وايتثارها مع حسن المراعات لتفاوت احوال الانام ومراتبهم في العقول والافهام
 ويبث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلميح والتنبيه في انحاء موارد على ام المسائل
 الحكيمة وامم المعارف الالهية بين تالذ وطارف مما غاب عن افاضل الحكماء وامثال
 العرفاء لا على مثال يحتديه وقانون ينتجيه ومراعاة بلد ومراجعة احد ولا بالنظر
 في كتب او التلقى في محاوره او خطاب او تلقن من الناس او ترتيب
 مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
 جعلناه نورا نهدي به نساء وقال وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
 اذ الارتاب المبطلون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يحد
 بابائنا الا الظلمون وقال عليه الصلوة والسلام انا امة امية لا نكتب ولا نحسب
 الشهر هكذا وهكذا الحديث بل بمحض عطاء الهى ووحي ربانى قد اظهر

انوار دينه واطوار يقينه في اقل زمان واضل اوان وجعله فوق الدين كله وبدأ به
وهو فريد من الاخوان ووحيد من الخلان بين ظهري قوم مرد واعلى الجهل
والكفر والعناد وتمرنوا في سفك الدماء والظلم على العباد واهلاك الحرث والنسل
وتخريب البلاد ليس معهم علم واداب ولا تعلم واكتساب وانما قصارى امرهم
على الحمية الجاهلية والاتحاد والعصبة على غلط الضلالة كما قال جل ذكره
استنذروا ما انذرا باؤهم فهم غافلون فقمع عنهم جملة ذلك واصلها وقلع اسنة
ضلالهم نعلها بما ابان به من بليغ الدعوة وجميل التبيان قاصيته وملاك من بديع
التعليم وطيب البيان ناصيته واقام تلك الوظائف بنفسه وقومها على اتم الوجوه
واحسنها واجمل الطرق واكملها من غير تفاوت فيها ولا تقصير في شئ منها
في مجارى افعاله ومسارح احواله واشتمل عليها ما اتى به من عند الله من الكتاب
الحكيم والقران العظيم وغير ذلك من الوحي الصادق والالهام الناطق الذي
تضمنه دواوين السنة الباهرة البارزة على الصحة وتواتر النقلة فلن كل كلمة من
كلماته بحر من بحور الحكمة وعالم من عوالم المعرفة لو تأملها الفذ الاروع وحدد نظره
وقوم فكره في استنباط ما في ذلك اليم من المعارف والحكم نفدت عمره وكل بصره
وما بلغ المعشار من عجائب ولا استوفى ذلك المقدر ولا اقل من غرايبه على
مانبه عليه سبحانه حيث قال ونزلنا عليك القران تبينا لكل شئ وهدى ورحمة
وبشرى للمسلمين ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم
يوقنون وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا وعن هذا بالغ في الحث والترغيب
الى تلاوة كتابه كوطالعة ما جاء به من فصل خطابه
ومداومة النظر وملازمة الفكر ليعلم قدره ويظهر
اسره فلو لا انه في وثوق من صحته ويقين من حقيقته لما دعى
الى النظر فيه والتفكير في معانيه فانظر ايها اللبيب العاقل الى شأنه هذا وحاله ذا
وتأمل فيه وحدد بصرك وجود نظر كهل تجد النبوة ودعوة الخلق من عند الله

فيه تنبيه على انه مفن
عن ساگر الايات قاضى
بمضاوى رحمه الله

(٢) يتميى كه ناكرده قران درست
كتب خانه چند ملت بشست سعدى
امرا غير ما ذكر او تعرفها شياء سواه ولا سيما
اذا لوحظ كونه اميا لا يعرف الكتاب

والاحساب ولا قرع بابا في التعلم والاكساب وكونه يتيمار به مقل على
 الفقر والفاقة في عهد الجهالة وثوران الكفر والضلالة فان فرط فضله وكمال
 علمه مع ما علم من حاله اعظم شاهد على حقيقته وادل دليل على رسالته ونبوته
 لا يستتره معاذ الله الا سبق الشقاوة وحق الضلالة (٢) بيت لعل او كوياسن از قوت القلوب
 والله در البوصري رحمه الله في ما يقول «بيت» * نه رساله خواند نه قوت القلوب *

(وكفاله بالعلم في الامى معجزة * في الجاهلية والتأديب في اليتيم * بل
 ذلك او ثنى بمراتب من شهادة البراهين والشهود واثبت من دلالة المحاضر
 والعهود وابعد من اضطراب قلب واختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت
 كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته في غناء عن برهان على شاكلة معرفتك
 بصدق من يدعى حفظ القرآن او حمل كذا قنطارا من الحديد بمسامعة تلاوته
 ومشاهدة رفعه بعيان على ما قاله جل مجده قل انما الايات عند الله وانما انا نذير
 مبين اولم يكفهم انا انزل لنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
 لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ما تفوهوه بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه
 يعنون به المعجزة الخارقة للعادة وصدور الامور الغريبة النادرة كما في ثمود
 الناقة مبصرة والان الحديد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب
 العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الكه والحياء الموتى فداله سبحانه عليهم اولابان
 مثلها من المعجزات وغوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمات
 الرسالة البتة ولا مما يستقل باظهاره وحده بل هو من انوارها وما يترتب عليه من اثارها
 وانما هو عند الله يظهره بحكمته في اى وقت شاء ويختص برحمته من يشاء
 وثانيا بانهم لما شاهدوا ادلات رسالته وايات صدقه وحقيقته فيما اتيه من
 الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله في ذهاب واياب على مناهج صدق وصواب
 راي العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد في المدعى كان محمد هم اياه
 واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى
 واستبدلوا بالذى هو خير مما هو ادنى فان كل ذى حالة او صناعة لا يعرف شأنه
 ولا يطلع حاله بشئ مثل ما يعرف باثاره ويطلع باقواله الم تر انك تعرف ابا حنيفة

بالعقبة وابعلى بالحكمة مثلاً ان انت من اهلها معرفة لا تستريب فيها وماعرفتيا
 الان معرفة اثارهما ومطالعة احوالهما وتعرف بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو
 بهما وعلى هذه الشاكلة حال كل صناعة ور بها القيم بها من الشعر والفصاحة وغيرها
 حتى الصنایع الجزئية مثل الصباغة والخياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما
 اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان
 هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد امرهم بالقيام خالص الوجه لله معرضا
 عما سواه من التقليد لاستعلام امره وتحقيق ما جاء به بالتفكر فيما فيه من المعارف
 وما اشتمل عليه احواله من الحكم بين تالذ وطارف متفرقين مثنى ووحداً
 فيصيبون الحق اذا وياخصونه ويعرفون صدقه وما جاء به فيتفكر كل واحد
 من الاثنين ويعرض محمول فكره وخلاصة نظره على صاحبه ويتأملان فيه تأمل
 متصادقين متناصفين لا يميل بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم
 بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسند الفريد ينهض بالهمة
 ويفكر في نفسه بصدق رغبة وخلص نصفه ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه
 من غير ان يكابره فان في الازدحام ما يشوش الحواطر ويعمى البصائر ويفسد
 الروية ويخلط الفكرة ويدعو للاعتساف وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب
 ولجاج التمزيب وقد اعترفتم بنزاهة نفسه ورجاحة عقله ورزاقته علمه وثقابة
 ذهنه واصالة رأيه وجمعه محامد الرجال ومعاهد الكمال فلولاً لانه في وثوق من امره
 وحقيقته ويقتن من حجة في انه مرشح للنبوة من ربه ومختار لرسالته لما تصدى لادعاء
 امر خطير وخطب عظيم دونه ملك الدنيا والاخرة جميعاً في مرئى من الافتضاح
 على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الابدان وهيئات هيئات هذا ان يدرك
 بالمنى او ينال بالدلى والمطلب كما عزو شرف صعب مسلكه وحال طريقه وكثرت
 عقباته (والمتنبى يلازمه احد الامرين اما جنون لا يبالي بافتضاحه اذا طولب بالبرهان
 بل لا يدري ما الافتضاح ومراقبة العواقب واما انهماك في زخارف الدنيا وغرام
 لشهواتها ولذاتها وجلب منافعها وطلب مناصبها وكل الناس عارفون بكمال عقله
 ورزاقته واعراضه عن الدنيا بكليته (وقد اخبر سبحانه بانفتاها عنهما عنه حيث

قال ما بصلحكم من جنة ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد وقال قل
ما اسالكم من اجر فهو لکم ان اجرى الأعلى الله وهو على كل شىء شهيد (ولا
تظنن كما ظنوا وكذبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدر معجزة ولا
اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبيانات اياته اعظم من معجزات
سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبیین
(واعظمها القرآن البجید تنزیل من حکیم حمید فى معارفه لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه) وهو الجدير بالايق لعوم نبوته كافة العباد وشمول رسالته
العاكف والبادود ودام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه
كل امد فان ما يفيد به القرآن نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات
وشان الرسول دليل الهداية عليه افضل الصلوات واكمل التحيات على مانبه
عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن
بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة
لا جراه هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بين هذا شأنه من كان
نفسه او غيره ابداء لطريقة حسن التعليم واظهارا للنصفة
واحد ارا عن ظنة العصبية واشعارا بان كمال معارفه مع ما عرف من الامية فى حاله
احدى معجزاته (والبرهان القاطع المعتمد لنا فى تمام دينه وكمال شريعته
والشاهد البين القامع للريوب عند نافي صدق رسالته وحقية نبوته هذا
البيان الذى ابليناه والعيان الذى بيناه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطق
بشهوده الايات والاخبار وسلكه الاغيار ولى الايدى والابصار وهو الجدير بالايق
لعوم نبوته العباد وشمول رسالته العاكف والبادود ودام شرعه الاماكن والاماد وبقاء
حكمه الازمان ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه كل امد فكأنه يرى البعثة عيانا
وينال الرسل شفاها نزل روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين
امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بمشاهدة اليد البيضاء و شعبان مبين
ربها كفر به عاينة عجل جسده خوار وانين *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب مشارع الاصول ومشارب الفصول

الحمد لله حق حمده والصلوة والسلام على محمد رسول الله وعبدته وعلى اله واصحابه
الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بماهى متأثرة من
المبدأ تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية وبماهى متصرفة فى البدن
عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية ومن يوءت الحكمة فقد اوتى خير اكثير السماء
العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى
الملكات الحاصلة بمنزلة اولتها العمدة فى اهليتها (والفقهاء يقتسم اصليا لايرام به
لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعا يقصد به القيام به مقتضى
العبودية وغلبة الاسم عليه) واصوله ما يمتنى هو عليه من الادلة الاربع
(والفن المتمثل بالبحث عن احوالها بماهى تفيد الاحكام يسمى اصول الفقه
(وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى) ومسائله ادلة اجمالية يفتقر
اليها عند اثبات الحكم بالمسموع كالميزان لجملة المشروع (والدليل ما يعلم
منهشى آخر باهتمام واستلزام فما صح يجب عند العلم والظن بخلق سببانه
فلن توقف على نقل فنقلى وربما يفيد القطع والافعلى ولا يثبت به ما استوى
عنده طرفاه) واشترعى ان كان وحيامتلوا فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع
اليها ما عن الصحابي والافزيمة كل الامة فاجماع او عبرة او لى الخبرة فقياس جلى
او خفى (والعقائد لا تثبت الا بمتواتر القران او السنة باثبات ما اثبته ونفى
ما نفاه والسكوة عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا
مدخل فيه لاراء الناس) واوّل ما يجب على المكلف هو تصديق خبر النبوة ثم

الاخذ بموجبه فى كل باب على جهته *

* (المشرعة الاولى فى الادلة الشرعية) * وفيها مشارب * (المشرع الاول
فى الكتاب) وهو القران وكلام الله حقيقة فى الصفة القدّيمة حجاز فى النظم
المحفوظ والمقرؤ المسموع والمحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب
فى النظم الدال على المعنى فى عرف الفن وهو المعجز

القول الينا بين الد فتين تواترا بلاشبهة وعليه بناء الامكام يسوغ وصفه بالحدوث والجعل لا بالخلق ونحوه مالم يرد به الشرع والبسطة منه لامن السورة وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة يجوز قرأته في الصلوة وغيرها ومعهده مشهور يزاد به على المتواتر ولا ينسخ او اجاد صح سنده هي حجة شرعية وفيه مالا يفهمه الخلق مع البرأة عن الحشو والمهمل والوقوف على الا الله والراستخون في العلم استيناف ولزومه في اعتبار المعنى لافى قطع القراءة وفائدته الابتلاء واعتقاد حقيته على مراد الله ويحرم تفسيره بالرأى لا تأويل وهو قريب او بعيد ولا بدله من قوة الداعى ويجوز نسخه بالسنة كعكسه * (المشرّب الثاني في السنة) * هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ووقى يخص الحديث بالقولى والاثر بما عن الصحابي اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطى العلم بنفسه قطعاً فمتواتر والا فان رواه واحد فغريب او اثنان فعزيز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه اسم خبر الواحد فان اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشئ وذو العلة فصحيح والا فماتنزل عنه بخفة ضبطه حشون وبإختلال شرطه ضعيف يرتقى بتعدد طرقه الى الحسن مثله الى الصحة ويتفاوت باوصافه (والفقه ان ماتر جمع صدقه صحيح يقوم بدركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم) واما مرسل بترك واسطة وقد يخص بالصحابي فغيره واحد فمقطع او اكثر فمفضل (ومرسل الصحابي واقرن الثاني ومن روى ورواه كسند حجة بل فوقه يحمل على السماع او وضوح الامر وشرط في التواتر ان يعتمد السماع ويستمر على مبلغ يفيد القطع وينسخ النص به ويكفر جاحده والمشهور يفيد الظمانينة ويزاد به عليه تقييداً وتخصيصاً وخبر الواحد الظن فيعمل به لا انعام فلا يكفر جاحده وشرطه عدم الاتقطاع معنى والمخالفة للمتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوى فعلاً وقولاً توقفاً او ردالواصحابي العارف فيمالا يحتمل الخفا وفي راويه الاسلام والعقل والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبولا او سكوتا او القيلاس وعدم التداعى لا العدد والذكورة والحرية والابصار وعدم الارسال

والشذوذ والاعراض (والعزيمية في السماع قراءة الشيخ او الراوى عليه وكتابتها
اورسالته اليه ويقول في الاول حدث وفي غيره اخبر والحفظ الى وقت الاداء
او الكتابة المذكورة والاداء كما سمع) والرخصة الاجازة والهناءولة والمضموم اليه
خط جماعة مع تلم النسبة (والنقل بالمعنى للعالم باللغة في المحكم ولما جتهد
فيه وفي الظاهر لافى المشترك والمجمل والمتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل
الطعن الامفسر ابنا هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة
والعصية) ومنازل افعاله عليه السلام جبلة لا بد منها وسهو اوزلة لا يقر عليها
او مخصوص به لا يقتدى فيها او بيان يعتبر مبينها واباحة واستحباب او اقتران
يتأسى بها على جهتها ان علمت والافيتبع على اباحتها الى ان ياتى ما يخصها به
(والشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الشارع بلا انكار) (وما عن الصحابي فريد عن
الوفاتى والخلاف يجب اتباعه في منزلته والترجيح فيما تخالفوا فيه ولا يخرج
عنه كالتابعى اذا زاهمهم بفتواه واعتبر في اجماعهم *

(المشرب الثالث في الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعبد الذى عصر من الامة على حكم
شرعى وليس بمقصود الحصول وانما يدعى عوا اليه التشبث بالظنى في الحكم الناجز فلا يتصور
عن واحد ولا عن دونهم والامم السالفة وفي العقلية الصرفة والعقائد لاستحالة
ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه وموافقة غير اهله
لجهل او هوى او فسق (واقوى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم
من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر
ومشهور واحد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكرو ما ثبت به ولا بدله من سند خبر او قياس

* (المشرب الرابع) * فى القياس هو ابانة حكم شرعى بعينه فى جزئى
بمشاركته لآخر فى علته وهى ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات
ومحسنات لمقاصد ضرورية او حاجية او كمالية او تحسينية تحصل قطعاً او ظناً
او شكاً او هما وركنه الوصفى الصالح المعدل بظهور اثره بنص او اجماع فى
اجناس منهم وانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يقدم اقواها والاظهر والاكثر
اجزاءً فالأكثر فهو العلة وينقسم الى جلى متبادر وخفى غيره وكل منهما الى ماصح

ظاهره وباطنه او فسد وقوى اثره ومربع التعارض فيها ستة عشر ولا ساع فيها
صحا باطنا وقويا اثرا وايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فهو اثر او جنسه او هو في
اخذها فملايم وقد يخص بالاخير والافغريب (او بناء على ترتيب الحكم على
وفقه فماتت اعتبارا بعد الثلاثة فمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية
القطعية والافغريب لا اصلا كما علم الغاؤه (وشرطه تعديته بحكم شرعي معقول
متناول غير معدول به عن سنده ولا مخصوص ومنصوص ومنسوخ ومؤخر
ومعارض ومتفرع ومبطل ومغير وعلته تتفاوت الى معنوية وحكمية واسمية
جمعها وفرقا ومادونها بما يضاف اليه الحكم في مواقعها اما منفض فبسبب او موقوف
عليه فشرط او دال فعلمة (وشرائطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتازة
وظنية الطرد ومسالكها اما اجماع او صريح نص مثل لاجل وكى واذن
واللام والباء وان المكسورة محففة ومثقلة ثم الفاء واما ايماء بوقوعه
موقع جواب او مقارنة وصف او فرق بين حكمين بصيغة او صفة او غاية
او استثناء او شرط او استدراك واما سبر قطعي الالغاء والمحصرو تحقيق المناط
وتنقيحه وتخرجه (وموانعها عن الانعقاد والابداء او التهام او اللزوم (الاخذ
بنص الكتاب في الابواب كلها وبالاجماع في ماعداء العقائد واجب على منزلتها
ثم التعبد بالقياس بتحصيله والعمل به وجبه شرط جوازها الملازمة ووجوبه
التأثير ولا يجري في الحدود والكفارات (ويهين المستدل دعواه بدليل
ومراده ان غنى لغرابته او اجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه والافال مفصل
يمنع بحاجب باثباته والمجمل بتخلف الحكم او لزوم المحال بنقض او وجوه معارض
فيتعاكس مناصبها (وما يورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص او اجماع ويجب
بمنع ثبوته او دلالة بتأويله او تخصيصه بدليله او ترجيح سبيله او باله معارضة
به مثله وعلى حكم اصله او علته فبمنع او علميتها فبإثبات او بعدم تأثيرها مطلقا
او في اصله او فرع او محله او عدم افضائها او انضباطه او الغناء قيد منها او قدح
به فسد راجحة او مساوية او قول بالموجب او معارضة بالمناقضة قلبا في العلية
والحكم او شهادة الوصف له وعليه او خالصة في حكم الفرع او علة الاصل او فساد

الوضع او مفارقة بصلاح اخر (وترجيحه على مثله بتفضيله وصفا كقطع علة
وصراحة نص وايماء وتأثير وكثرة اصول وعكس وغلبة اشباهه ومناسبة فاذا تعارضا
فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورية والحاجية
والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال (وما صح
مماسوى الاربعة كالا ستحسان وشر اربع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب
والمصالح المرسله وغير ما راجعة (اليها الاجتهاد ملكة شريفة يتمكن بها من استنباط
الحكم الشرعى فى محل ببذل الجهد من مأخذه وشروطه علم ما يتعلق به من الاية
والسنة والاجماع على مرانها بالغة وشريعة وثبوتها وفادعة وعدم مخالفتها لها ووجوه القياس
لا فى العقائد واصول الاحكام مما لا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فانها مفروغ
عنها باكمال الدين وحجج انبياءه وهو واجب ابدى ويتجزى فى نفسه والاصابة
وعندما والحق عند الله واحد وقرر بفضله مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به
ولا ينقض عمله بشروطه ما لم يعلم بخطائه وحقيقة الافتاء به ولا يفتى الاجتهاد وما
دون رواية او حكاية (والتقليد متابعة غيره بلا دليل فى قول او فعل وهو امر ضرورى
مقدر بالحاجة ويجوز للمفضول والميت اذا الحاجة دليل المستند اليه قوله والمكتفى به
فى العقائد آثم ولا كفر لا بتكذيب الرسول وما اتى به من عند الله فما له من الله من عاصم
* (المشرعة الثانية فى افادة الكلام المعنى) * وفيها مشارب
* (المشرع الاول) * فى وجوه وضعه لما كان الانسان غير مستتب
به صلاحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الالفاظ
للمعاني لافادة النسب والمباين ومعرفة دلالاتها عليها بصحة النقل تواتر او اشتها
او احادا (وهى بما هو موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والافال التزام
ولا بد له من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فمركب اماتام فان كان عن
حكاية عن الواقع فخير اولا فان شاء فان طلب كشف المهية فاستفهام او تحصيلها
فامر ومطلعه للوجوب على سعة فى مدة وعدة الابتعاد ووصف او تعدد ظرفى
وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع او الكفى عنه فنهى او لا فتنبه او غيره
(واما ناقص تعيينى او غيره والافهم دفان استقل فمع صلوح معناه للحكم

عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرفي أو غير (والاسمان تعين بقريئة هسية
فاسم الإشارة أو عقلية فيوصول أو خطاب فضمير أو بوضع فعلم شخصي أو جنسي
والافان وافق أصلاً بحروفه فمشتق ولا بد من زيادة أو حذف في حركة أو حرف
ويرتقى إلى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلاث ورباع (ومعناه امر بسيط
ينتزع عن الموصوف نظراً إلى المنشأ بحمله العقل في رتبة
الحكاية إلى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للمبدأ مبهم
بالتقياس إلى ماتحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بموصوفه والافحدث أو اسم
جنس (ثم ان وضع له بما هو واحد شخصي أو نوعي أو جنسي فخاص أو متعدد
فان استغرق جميع ما يصلح له بوضعه فعام ولا يخص المستقل منه بسببه بل غير هو إلا
فجميع منكر أو نحوه وماتعد بوضعه مشترك كمال أو غير هو ولا عموم له أصلاً وما وضع
لمعين معرفة ولغيره نكرة وكل منهما ان دل على المسمى بما هو فمطلق والأفمقيد وهما
في حكم متحد مثبت ولو مالا في حادثة واحدة يحمل على المقيد وفي غير يجري
على إطلاقه للاجماع المعلل والخاص والعام الغير المخصوص قطعي الدلالة فيما
تناولاه ولا يضر فيه شيوع العصر كاللحاز فالتأخر الورد منه ناسخ والمتقدم
منسوخ بالمتراخي مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجهالة من آيتين أو قرأتين
أو سنتين أو مخالفتين يجب الجمع بينهما بالذات والترجيح فيما بالوصف متنا
أو سندا ان أمكن والأفيصار إلى مادونه رتباً وتقرير الأصول ويعتبر المبيح مقدماً
وضده رافعه وما نقض شيوعه بمستقل لفظي مقارن ظني وغيره قطعي وهو
بما هو متناول حقيقة وبما مقتصر مجاز (المشرع الثاني في وجوه استعماله)
فهو فيما وضع له لغة أو شريعة أو عرفاً عاماً أو خاصاً حقيقة وفي غيره مجاز كنسبة
الفعل إلى فاعله أو غيره ويختص باسم الحكمي والعقلي كالاول باللغة وطر فاما
حقيقتان أو مجازان أو مختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصرح والا فكناية
تفتقر إلى النية ولا يثبت ما تندري بالشبهة وقد تطلق لما يقصد به معناه
مازومه وكنائيات الطلاق مجاز لما هي عوامل بتحقيقها ويعم المجاز ما فيه
ولا بد له من داع عليه لفظي أو معنوي وقريئة صارفة وعلاقة مصححة وهي ارتباط

بحسب الصورة او المعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه في اصطلاح به
التخاطب ولا يشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقرار^١ تسعة ففي
الاستعارة المشابهة وفي المراسل السببية والشرطية والجزئية والمقابلة والاستعداد
والحلول فيه والكون عليه والاول اليه (ثم ان تحقق الاضالة في الجانبين تعاكس
صحة الاطلاق والافيقصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف وهو خلق عنها في حق التكلم بمعنى النيابة في دلالتى اللفظ فلا حاجة
الى اماكن الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى
عام او خاص ويتعاكسان فيما اليه وما عنه بالنسبة الى الناقل وغيره ويفتقر
الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلا يثبت اللغة بالرأى *
(المشرع الثالث في وجوه بيانها) اللفظ اما بين المراد بنفسه فان احتمل التأويل فبدون
السوق له ظاهر ومعناه نص والافان قبل النسخ فيفسر والافمحكم او غير بين لعارض
فخفى اول نفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجهول والافالمتشابه وحكم الجميع
اعتقاد الحقيقة مع تفويض المراد من التشابه اليه سبحانه والعمل بالمجهول بالحق البيان فان
كان شافيا فمع القطع مفسر وبدونه مأول والافمشكل وحكمه الطلب كالحفى
والتأمل كالمشترك (المشرع الرابع في وجوه الوقوف على احكامه)
افادة النظم المعنى بمنطوقه عبارة ان سيق له والافاشارة وبمناطه لغة دلالة
وهى فوق القياس يثبت بها ما يندرى^٢ بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا
ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص ويسقط المحتمل كالدلالة ولا يقطع الحكم عن المذكور
بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعاً منعطفة الى العبارة في الرجمان
عند المعارضة كاقسام البين منحذرة الى المحكم (وعموم جواز التعليل شهد
ان ذكر الاسم او الصفة لا يوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية في طرفيها
اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط
فيصح التعليق بالملك (المشرع الخامس في البيان) وهو اما بلفظى موافق بتاكيد
مادل عليه النظم فتقرير او بازالة خفاؤه فتفسير ولا يجوز تأخره عن وقت
الحاجة وظنيه لا يعطى القطع او يخالف بالمقارن فتفسير كالتعليق

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بمحلّه والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فلاتدل على اثبات حكم ونفيه متصل هو الاصل ومنفصل بهما لا يصاح لاستخراجه
من الصدر فيجعل مبتدأ (او بالمترامى فتبديل وهو النسخ بالنظر اليها
واظهار المدة في حق الشارع وهو واقع حتى في شريعة واحدة نظمها وحكمها ذاتا ووصفا
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحل حكم شرعى مجرد عن توقيت وتأييد نصا ودلالة
(ويجوز قبل التمكن من الفعل وبأخى ومساو واثقل ونسخ كل من الكتاب
والسنة والمتواتر والمشهور والاحاد بمثله وبما هو فوقه ولايجرى في الاجماع
والقياس واراء الناس وفيها لا يحمّل السقوط ولا يبدى وحكمه قبل وصوله) واما
بغير لفظى فضرورة لئلا لكلام او حال المتكلم او المقام اولزوم دفع الغرور
اولطول فيما يثبت في النامة وجوبه العام (المشرّب السادس في الادوات)
معانيها روابط تبعية لا تستقل بمفهومية ولا ركنية (العواطف الواو بالجمع المطلق
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار المعلق بالشرط لمحاذاته
التعلق بواسطة الاول ويستعار للحال وبين الجملتين لا توجب المشاركة بينهما
(الفاء) للوصل والترتيب ولو في الذكر لتفصيل المجمال وقد تدخل العليل والعلل
والاجزية وتستعار للواو (ثم) للترتيب مع التراخى في التكلم والاستيناف الحكيم اذا
علقت وليبيان المنزلة ويستعار للواو (بل) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول
ويكون للانتقال (لكن) مخففة ومثقلة الاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب
وفي الجملة اختلافها كيفما ولو معنى وتكون للتاكيد (او) لاهد الامرين ويفضى
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعار للعموم فيعم الافراد
في النفي والاجتماع في الاباحة وللغاية والاستثناء وفي هذا او هذا وهذا الخبر
للاخير ويقدر لهما لانقاذ الضرورة بتوقن الاول وموافقة المقدر (حتى)
للغاية ولو بالاعتبار وتكون جارة وعاطفة وشرطه التبعض وابتداء ثنية فتجانس
المقدم ويستعار للسببية (الجوار الباء) للصاق في السببية والظرفية والمصاحبة
والاستعانة ومنها المقابلة اذا لاثمان وسائل بها على المقاصد يستعان (على)

للاستعلاء فيعم الزوم وللشرط في الطلاق فلا ينقسم وبمعنى الباء في المعاوزات
 المحضبة (من) للتبعيض والتبيين وابتدأ الغاية مكانا وزمانا (الى) للانتها فان تناول
 الصدر ما بعد ما فغاية الاسقاط تدخل تحته والافغاية المد فتخرج عنه (فى) للظرفية
 وتقديره يوجب الاستغراق وفى مشية الله وقدرته تتعلق بالظرفين فلا حث
 بهم لو علمه بالواقع منهما وتستعار للمقارنة (الشرائط اصلها ان هى للتعليق على
 ما عو على خطر (اذا) له وللوقت يجوز به المجازات ويجب بمتى (لو) لانتفاء الثانى
 لفقد الاول ولما كيد لزوم الجزا ودوامه بالمستبعد (لولا) لوجوده (كيف) للحال
 وللشرط فيجب وفاق جوابه لفظا (مع) وطر فاه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلما
 قبلها اوضحير فلما بعد ها (عند) للحضرة مساو معنى نعم الدين والود يعنى (غير)
 متوغل فى الابهام فلا حكم فى المضامى اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى
 ويقيد الضم ولا بد له من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهد جنسا
 او فردا واحد او كثير حقيقة او عرفا فى الخارج والذهن ولا يدل الاعلى معناه
 والاسم الاعلى منسما ومستند الشمول وعد منه غيره (اي) لجزء المضامى اليه معرفة
 ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضامى اليه وله فى الاولى وتعم بالوصف اذا
 اضيف الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشرعة الثالثة فى الاحكام الشرعية)
 وفيها مشارب (المشرب الاول) ان الحكم الله وله سبحانه فى كل حادثة حكم معين
 وقضاء مبين بخير او شر ونفع او ضر وهو التكوين والتخيير والتدوين
 المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالزام او تخيير او ربط

(٢) الباطل كبيع المضامين
 ليس بمنعقد والفساد
 كالمراعى منعقد ليس بصحيح
 وبيع الفضولى صحيح
 ليس بنافذ وانكاح الولي
 البعيد نافذ ليس بلازم
 منه رحمه الله

باعتبار المقاصد الدنيوية من تفرغ النمة
 او الاختصاصات الشرعية والمصالح النوعية فارتباط
 اجزاء الفعل انعقاد وايصاله الى البغية صحة وترتب
 اثاره نفوذ وامتناع رفعه لزوم وفقد ايصاله وصفا
 فساد وذاتا بطلان ثم الداخلة فيه ركن والموثر علة
 فمنها يضاف اليها الحكم اسما وبها معنى
 فبها معنى العلة

وبها هو غير متراخية حكمه اترد مجتمعا ومقرقا والموصل سبب فى معنى العلة

اوغيره وان توقف عليه وجودا اوعدى ما فشرط والا فعلامة (وباعتبار
 الاخرية فان كان اصليا مجردا عن العوارض فعزيمه والاخر خصه) والاصلى
 ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعى افتراض وبطنى وجوب وقد يجرى
 كل منهما على الآخر (وبدونه استثنان او نذب او تركه على حذوه فحرمة لعينه
 اوغيره او كراهة تحريم او تنزيه وان تساويا فاباحة اصلية او طارية وليست
 بجنس للوجوب) والتنفل مشروع لنا يلزم بالترامنا قولاً او فعلاً (وغير
 الاصلى ما مؤل بعد الى يسر باباحته مع قيام المحرم او تاخير حكمه الى زوال
 او استقاطبه فى مشروعيه او نسخه تخفيفاً والاسم فى الاولين حقيقة وفى غيرهما
 مجاز وفى الرابع اتم * (المشرب الثانى فى التحكم به) وهو الفعل ولا يكفى
 الله نفساً ولا سعيها ولا بد للماوربه من حسن والمنهى عنه من قبح وقد يستبد
 العقل بدركه غير موجب لما استحسنه ولا محرم لما استقبجه بل المدرك الشرعى
 الادلة الاربع ويقسمان باعتبار اقتضاكهما الوصف الى مالعينه محكم الثبوت
 او محتمل السقوط ومالغيره فربين لها او منفصل عنه ولكل منهما شبيه لصاحبه (والامر
 يدل على الاول فيكون مقصودا كالنهي عن العقلية فتبطل باصلها ويصرف بدليل
 فيكون وسيلة كالنهي عن الشرعيات فتتسبب بوصفها وصفا ويكره مجاورا ويثبت
 فى الضد المحرمة والوجوب اذا فاق بعد مهمما المطلوب والا فهو مكره او مندوب
 (وقد يكون المنهى متعلقا بخرو سبب الحكمه كالحج والقود وباعتبار ارتباطه
 بما فيه ما يتعلق بحج معين فهو قوت بظرف او معيار او غيرهما وما يثبت على
 التوسع فمطلق بخلافه) ولا بد من سبق قدرة ممكنة للاداء وميسرة مسهلة
 للبقاء وهى قبله ومدار التكليف (ثم الاتيان بعينه اداء فان كان بوصف مشروع
 فكامل والا فاقصر وبمثله معقولا او غير . قضاء فالكامل بالتماثل صورة ومعنى
 والقاصر دونه (ومالا مثله له قربته لا يقضى الا بنص ويتعاكسان فى الاطلاق
 وسببها واحد لا معرفاتها وهو لنفس الوجوب وهو اشتغال النية وجوب الاداء
 وهو لزوم تفرغها عنه وبينها ترتيب فى الوجود وتقدم فى نظر العقل وانفصال
 بالزمان فى البدن والهالى فما خلص من حقوق الله عقايد واخلاق وعبادات

ومزاجر واجزية (والعبد معاملات وديانات ومواريث وما اجتماعا فيه
مع غلبة احد هما ودائرة بين الامرين وموئنة فيها معنى العقوبة او العباداة
وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث
فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولا بد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة
صالحة لماله وعليه ومطلقا يحصل بعد الولادة فيجب عليه ما يمكن اداؤه مما
هو غرم وعوض وموئنة وصلة تشبه احد هما لا العبادات والعقوبات والاجزية
وصلة تشبهها (ولادائه وثبث بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وقصرها
مستته وقدر المناط بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما يتخلف
نفعا من غيرها وبرأى الولي المتردد فيه) وما يعرض
عليها ما ساء ولا يسقط به ما كان ضررا احتملا ومحكم
الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من
غيره بما فيه الجاء او لا الاول جهل يصالح
عذر او شبهة او لا او سكر بهباح
او محذور او مزل او سفه
او خطأ او سفسر



لمؤلفه

وما كان في بسط المعارف شيمة * ولا ولد تنى كوفة وعراق
فقد تنطق البيغاء من غير فطرة * وقد تسجع الورق ذات طواق
(لغيره تخميسه)

سباق ساء العلم رسمي وشيعة * وقد فاني في سوق المكارم قيمتي
وقد حل حل المشكلات تيمتي * وما كان في بسط المعارف شيمة
(ولا ولد تنى كوفة وعراق)

وكم قد سبقت المعالي بفكرة * وكم من سهامى صائب غير مرة
ولا بدع أن فقت بسجع وفطرة * فقد تنطق البيغاء من غير فطرة
وقد تسجع الورق ذات طواق

كتاب حزمة الحواشي لإزاحة الغواشي

الحزم بالههله ضبط الامر والاخذ فيه كالحزمة والكتابة ما حزم به
على ما في القاموس منه رحمه الله

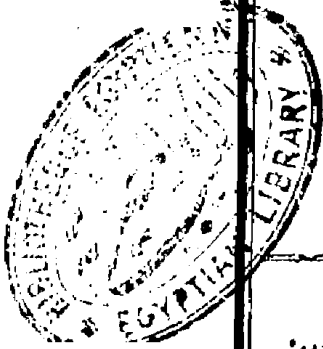
(آخر) عاترك ما علمت لرأى غيرى * وليس الرأى كالعلم اليقين
فان الحق ليس به خفاء * أغر كفرة الفلق المبين
(آخر) وازددت اعتقاد النفس فأننى * بغيب لى غير طائل
واذا أتتك مذمتى من ناقص * فهى الشهادة لى بانى كامل

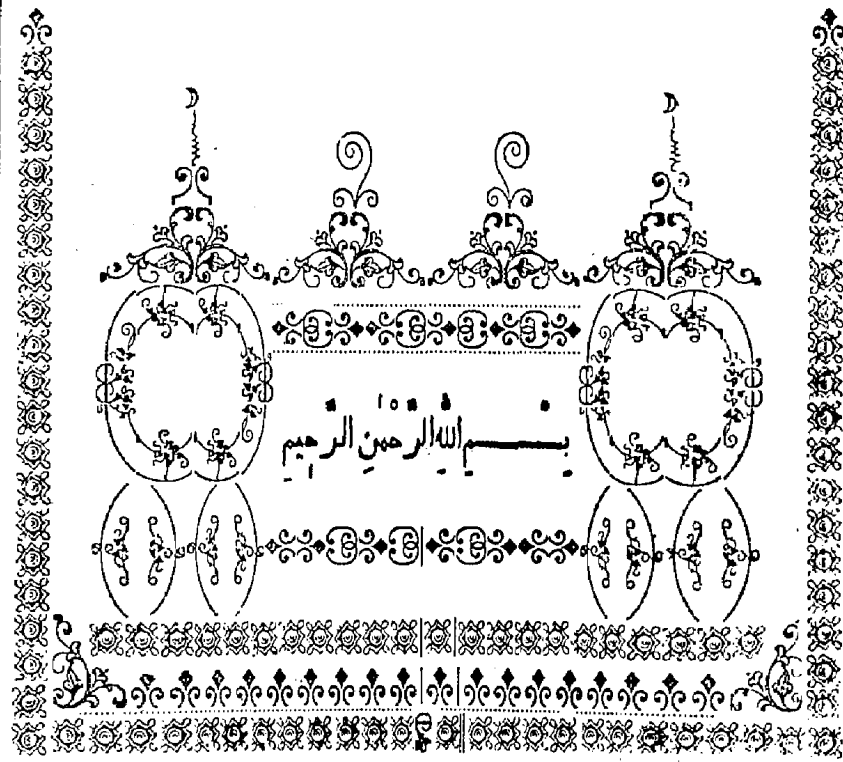
طبع من جيب صالح بن ثابت الغزالي سلمه الله تعالى لحمس بقين
من شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثمائة ألف بمطبع حيدر كوى بمدينه قزاق

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة في بلدة

پترسبورغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نجى أبريل ١٨٨٩ نجى

سنة من الميلاد المسيحية





الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى المحي القادر العلام والصلوة والسلام
على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام مفتاح الهدى ومصباح
الظلام على ان ذكرنا بالآيات البينات وفكرنا فى الحجج المحكمات
المتقناة وبصرنا مباني العقول والمسبوع وفكرنا معاني الامول والفروع
ويسر لنا الوقوف على مداركه والحقوق لدى مباركه وتنقيح الطيب
من الخبيث وتلخيصه عن الفضول وهو الخديث * (اما بعد) فان كتاب
التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
مكتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الامول اليه وانه
لحمود وقد علقوا عليه حواشى وتعالىق جملها غواشى وان كتاب التلويح
اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجما واسبقها اعتبارا وابوقها اشتها را
وصاحبه فى تعرفه باسمه العلامة وتهالكه *

فى الانتصار لاهو تعزى الى الاشعرية وارانتهى الى الشافعية وفرط تعصبه
 على من لا يوافقه فى مذهبه ولا يساعده فيما يهويه من مطلبه وتصلبه فى
 اخفاء حاله واسرأ تر حاله قد تصدى للكشف عن اصول الخفية بالتكلم على
 لسانهم واهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنيانهم يطول الكلام
 ويشعبه الاوهام امشوش الافهام ويزعجها فى مطارح الانظار ومسارح
 العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه فى شرح
 العقائد وتنزيلها على مهابى المعاهد يجامر بالشرح وهو فى الحقيقة محض
 جرح ويظهر بالبيان ولا ينتج ذلك الابتناء قدح وينذر القواعد مبن والشواهد
 عظيم ويدس فى اثناء ذلك لامر حبابه مطاعن فى ائمتهم ويدلس
 سوء المقارن به كما لا جلتهم على انه يختلس ما فصله بالاستراتى من الكشف
 الكبير وقليل ما عن الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابجائه وجروحه
 يلتقطه من كتاب ابن الحارث وهو على شروحه على مجارى دأبه فى اخذ البحث
 وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالمبايط فى اليلالى والميلتقط للحصباء
 دون اللئالى وغالب ابناء من بعده من العمود فى اقتعاد غارب القصور
 والانخداع بلامع السراب والاقتناع بالقشر دون اللباب يقصرون النظر
 عليه ويقسرون الاعلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق
 الفجور على اسماهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقت فاتهم المهم المحبوب
 وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية مخصصة محررة من هذه النقايس
 منزلة عن تلك الحمايص متكلفة بحل معقود واثل مورود وترتيب مبدود
 وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر فى تحقيق غامض وتدقيق فائض
 وسيتها (بحرارة الحواشى لازاحة الغواشى) والله الى الهداية والارشاد وهو سبحانه
 قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب **قوله** كلاما من احوال من المستكن فى
 عامل الظرفى اى بسم الله ابتداء الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدتين
 لا بدائيه وهالين عنه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامثال بالحد يثن
 الواردين فى الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء

العرفى المديد الذى يسع فيه التسمية والتعظيم والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وأثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتداء اسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هذه النفس وكسر الياء تخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور فى تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا فلا بد من اختيارية الحمد وده الذى هو اسناد وصف حسن والحمد عليه الذى يترتب عليه الحمد ويبنى ذلك الوصف والفرق بينهما ما بين المسكاة والمجكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرك ويوجب خروج عمنه تعالى وهذا كل شئ غير ذى لجة عن التعريف وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا احمى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شئ الا يسبح بحمده قلنا ذكره بيا لنا للواقع وتنصيصا على المورد ودفعنا لاحتمال التجوز وتوطية للفرق بينه وبين الشكر (ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختيارى فى اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلا بد من تأويل الآية وتأويل اجبالا بتفويض المراد الى الله تعالى ورسوله من ذهب الحنفية رحمه الله وتفصيلا بالحمل على المجاز من ذهب الاشاعرة منه رحمه الله) وتفويض المراد منه الى الله تعالى والحمل على المجاز فلعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين المحققين من اهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى المقصود من الشئ فان قيل اعتبار الاختيارية فى الحمد يوجب ان لا يكون الثناء على الصفات القديمة هذا لانها ليست بمستندة الى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقات ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقام محمودا مجاز عن المديح ولا شك ان الفعل الاختيارى هو الذى يكون فاعله مختار فيه بكون الاثر صادرا عنه بالاختيار مسبقا بعلمه وارادته وقدرته والصدور بالاختيار انها هو فى الاثر دون مباديه لان الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه

بجميع صفاته واسماؤه عندنا معاشر الخنية قديم وبجميع صفاته واسماؤه واحد
متعال عن التعدد والتكثر بالكلية متنزه عن تحقق نسبة العروض وتطرق
الصدور ونصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة
والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل
والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية في كونها قديمة
بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر
والتعدد والتغاير والزيادة في المفهومات دون المصاديق وفي مرتبة الحكاية دون
الحكي عنه خلافا لافلاخاني الاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمى بمقابله
الحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال في ابواب التفسير وغيره ان الحمد
يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم
والقدرة وعلى صفات فعل كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الاعلى صفات
الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته
المعبود بقدرته وقول الحريري في مقاماته الحمد لله المدودح الاسماء المحمود
الالاء وقول ابي بكر الكللابي في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في اوصافه
المحمود في افعاله وقولهم الشناء على الله بكل افعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه
فهي جزيلة والرضا بافضيته فهي حميدة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال
نجم الدين النسفي هذا التفصيل منقول عن السلف رحيم الله وهذا هو الحق
الحقيق في الجواب وما اشتهر بين ضعفاء ارباب الحواشي مما يخالف ذلك فهو

خارج عن نيج الاستقامة وعادل عن صوب الصواب **وقوله** الموضع التي من
لم يحلها آه تقديره الموضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم
آه ففيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجزاء في نحو قوله
تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا
بقريئة قوله الاتي كانوا عنها معرضين قال الزمخشري في المفصل وقد
جاء التي في قولهم بعد اللتيا والتي مخدوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطوة
التي من فضاغ شأنها كيت وكيت وانما حذفوا اليوهوا انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئ تهما على الندى احسن بحذف شطر
الجملة وسيع التحليل عربيا يقول ما اناب الندى قائل لك شيئا ^{قوله} لم يسبقني
على مثل احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربها يجيء في صلته
على لتضمنه معنى الغلبة كما في قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى
انه لم يسبقني احد على الاثبات بان ياتي بمثل المتهم المختوم المشتمل على المحاسن
المذكورة حتى يكون هو الحائز به دوني ونفي السبق على مثله عن غيره يدل
على تفردّه واختصاصه به ونخطة هذا التركيب مستند بها وقع في ابيات
ابي بكر الكاساني رحمه الله حيث قال شعر * سبقت العالمين الى المعالي * بسابق فكرة
وعلو همة * ولاح بحكمتي نور الهدى * في ليال بالفضالة مدلة * يريد المجاهدون
ليطفوه * ويأبى الله الا ان يتبه * في غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض
الوجوه لا ينفي صحة غير ما فقد جاء الباقى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان
واللام في قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى والى في قوله تعالى سابقوا الى
مغفرة من ربكم على ان الحجة في العربية انها هو كلام النصيحة من الشعراء
الجاهليين كما مرى القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد او المحضرمين

كحسان بن ثابت الانصاري وليبيد بن ربيعة العامري
ونابغة الجعدي والطبقة الاولى من الاسلاميين كجرير
والفرزدق وذو الرمة دون المولدين منهم كابي نواس
وابي تمام الطائي وابي الطيب على ما ثبت في محله
واما ابوبكر الكاساني فانها هو من متأخري الفقهاء

م نابغة النبطياني اسمه زياد
بن معاوية احد النوابغ
الشعراء في العرب ومنهم
قيس بن عبد الله الجعدي
رضي الله عنه هو اسعد
النوابغ * منه رحمه الله تعالى

الحنفية رحمهم الله ^{قوله} اليه يصعد الكلم الطيب اقتباس لطيف واقتراح ظريف
قد قطع الاطباع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التاليف
بعده وافتحل عنه جلال الدين السيوطي في خطبة كتابه الكلم الطيب والقول
المختار في الهائور من الدعوات والاذكر ومحمد بن ابي البردعي في خطبة
معارك الكتابيب ^{قوله} والكلم ان كان جمعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم
وامثاله ووقع ذلك من الرخصى وغيره من البارعين في اللغة فهو ان كان جمعا

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من الجموع التي يفرق بينها وبين واحدها
بالتمام وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث ولا يعمين فيه التانيث
وليس مقصوده ان صحة التذكير في صفة الكلم لازم الوجود على كلا التقديرين
والاشارة ولا يباء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خرازة
وان الصواب وان كان جمعا بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد
الواو الوصلية الدالة على ان الجزأ لازم الوجود قد يوعدى بدون تصدير بحرف
الغنى كما اذكره في شرح التاخيص ومثله بهاروى نعم العبد صهيبي لو لم يخفى الله
لم يعصه وهو متحد المؤدى على تقديرى وجود الواو وعد منها فلا وجه لرد
احدهما وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى
قلت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا لله بالغة اى ان كنت تقيما متورا عافانى اعوذ
منك فكيف اذالم تكن كذلك **قوله** لا صولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة
بالكناية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعووم منافته واثبت له المزارع تخيلا
وجعل اصوله التي هي العقائد بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء في حاجتها الى التقوى
بادلتها من الكتاب والسنة وغيرها واثبت لها الماء من مزارع الشرع **قوله**
ولفروعها آه جعل فروع المحامد التي هي الطاعات وصوالح الاعمال بمنزلة
الاشجار المثمرة والزروع واثبت النماء لها من ربيع الصبا على تلك الطريقة
قوله اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقائد وبها نبينا ادلتها من الكتاب
والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجا بالعقل السليم محكما متقنا
مصوناعن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب **قوله** فروعها فروع
الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة اطرافها كونها
معضلة التقارب متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل
اهد او المراد من الاصول ما يعم العقائد ورؤس المسائل الفرعية التي يشترك
في فهمها العالم والعلمى وكونها مبينة المعاني جعلها واضحة الادلة ساطعة الحججة بعيدة عن
الخفاء ووقوع الخطاء يقيمه من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان
عالم واستنباط حجة ومن الفروع الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المنفردة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا اولى من الاول **قوله** والنصوص منصبة عن ائمة ابيكار افكار آه الظاهر التبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على كل منصف ان المراد من ابيكار آه والمعاني الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بدررها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة وحمل على المعاني الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن التبادر **قوله** بسنة فيه المصطفى سنته ما صدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يخص باسم الحديث **قوله** وفصل خطابه الضمير المنجور وراجع الى الله تعالى على طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لصنفى المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب ارغاية التناسب والاهتزاز عن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبى المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالة امره وفخامة قدره لان القولى هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام **قوله** اى الخطب الفاصل آه انها جعله مصدرا مبنيا للفاعل دون المبنى للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطب بكونه كاشفا ومبين المجلات الكتاب **قوله** ان يوءدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق اعلم ان المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل بأسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرفه وصد العقول عن المعارضة ولا ريب ان هذا الكلام يصح ان يكون تعريفا على الاول **قوله** اصول الفقه وهى الأدلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه والمصنف **قوله** المضاق والمضاق اليه اه وتعريفهما يغنى عن تعريف الاضاقه التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا للوضوح **قوله** الاصل ما يبتنى عليه غيره هذا فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجع كما فى قولهم الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحدف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل

ان النص مقدم على الظاهر وان عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كما فى قواهم
الاصل فى هذه المسئلة الكتاب او السنة والاجماع او القياس ومنها المقيس عليه
ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارف
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى واليهىنى عليه العقلى للفقهاء هو الدليل
فان قيل فالدليل مراد قطعاً فى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود
وغيره قلنا لا يتنازع ان كل شاملاً للحسى ايضا الا ان الاضافة الى المعنى العقلى
الذى هو الفقه تخصه بالعقلى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره
(قوله) الابتناء شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء بالحسى
كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك
الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى اصول الفقه وحاصل
الدفع ان الابتناء كما هو شامل للحسى شامل للعقلى فمعنى ابتناء الفقه على اصله
الذى هو الدالة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك ان المصنف ليس
فى صدق تعريف الابتناء وتقسيمه الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو فى صدق
تصحيح اخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضامى الى الفقه ببيان ان الابتناء شامل
لكلا النوعين وان الابتناء فيما نحن فيه هو ترتيب آه اذ لم يكن الشبهة الا بحسب
خفا معنى الابتناء فى اصول الفقه فلا يرد ان ترتب الحكم لا يصلح تفسير الابتناء
العقلى لعدم صدقه على ابتناء المجاز على الحقيقة والمعلول على العلة (قوله)
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطردها علم ان التعريف السابق للاصل هو الذى اورد
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازى
فى المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد
وغيره (قوله) اعلم ان التعريف يعنى التعريف الحقيقى المقابل للتعريف اللفظى
الذى يفيد تحصيل صورة غير حاصلة فى القوة المدركة وينقسم الى معرفى للحقيقة
التي عرف وجودها فيختص باسم الحقيقى ويقابل الاسمى والى شارح للاسم
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعدومات وفي الموجودات قبل العلم
بوجودها وكل منهما يكون بالذاتى حدا وبالعرضى رسما فان اشتمل على جميع
الذاتيات فهو الحد التام والا فان افاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على
الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص او رسم ناقص هذا بخلاف
التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد ان كانت حاصلة
في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبداهيات وبالنظريات الحاصلة
ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشى غريب
مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية
التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس **قوله** **﴿** وشرط
لكلا التعريفين **﴿** اه على بناء الفاعل او المفعول وبالجمله ان من شرط ذلك هو صاحب
المحصل ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضى عند المحققين والمصنف
انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه
بناء على اشتراط المساوات في التعريف الحقيقي والاسمي الزاما عليه فما قيل
اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة
مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشئ **﴿** على ان ما وقع في كتب
اللغة من التفسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريفي
﴿ **قوله** **﴿** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي **﴿** اه اي ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض
عن صاحب المحصول ومن تابعه من المتأخرين بانهم انما شرطوا الطرد والعكس
في التعريف الحقيقي والاسمي واما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه
اهل التحقيق في عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل في غيره من
التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين
التعريف الاسمي واللفظي علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة
موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج
الغير اليه واعتراض عليه بان هذا الادخل في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد

مفسده اسيا كان او غيره ولم يقتبه على ان ماذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسمي وان مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادى ان المقصود منه هو التصديق بان لفظ الاصل موضوع لن لك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على انه لا يستقيم الا في العلوم اللغوية ^{وقوله} لا يسمى اصلا في اللغة وهو ظاهر ومن يدعى خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بان الفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتداء الا ذلك وان كلامه في باب المجاز يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجري المجاز من الطرفين كالجزم مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصلية فيها وصحة التوصيف بها لا على ورود اللغة باطلاقه ووقوع استعماله ^{وقوله} والفقه اه اعلم ان اسما العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين اصحاب الشافعي ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عرفه الامام ابو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الاول الاعلى هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيلة وصاحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقهاء على الحقيقة وفقهاء ابي حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين واعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على احكام الشريعة واسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن ادلتها التفصيلية ^{واما} من يحفظ المسائل الفقهية عن ادلتها ^{وهججها} المنوطة بهامن غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي في بيان تبديل اسامي العلوم الفلخرة الى معان اخرى لم تكن مرادة

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى
 دقايقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات
 النفوس والاطلاع على الاخرة وحقيرة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه
 لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول
 او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالنخصيص لابلنقل والتحويل ومن ذلك
 التوحيد قد جعل الان عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة والاحاطة
 بها والقدرة على التشديق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتأليف الالتزامات
 ومنافضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء في العصر الاول
 بل كان يشتد منهم التكبر على من كان يفتح بابا من الجدل والمهارات وكان
 التوحيد عندم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فهمه والم يتصفوا
 به ومنه الحكمة فلن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم
 حتى على الذي يدحرج القرعة على اكن السوادية في شوارع الطرق والحكمة
 هي التي اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
 وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما ان المطلوب
 من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفرغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس بحصول غناها علم اضطرارى
 لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذي يحصل بها السعادة
 وتعريف ابي حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواه
 وهو لا يريد منه الاياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
 الاعلام كسئلة الدهر المنكر وحال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار والخطاء
 في الاجتهاد ودوام تجديد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض
 الادلة ولعدم فراغ القلب او معارضة الوهم او عدم مساعدة الفرصة ثم لما
 انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم
 كلها صناعات غلب اسم الفقه وغير هاقى المسائل المدللة وصارت هي حقيقته
 المرادة من هذا الاسم واما الذي يحفظ المسائل لاعن ادلتها فهو ليس بفتية اصلا

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة
المشتغلين بالفقه **قوله** **﴿**مالها وما عليها يعمان جميع المنافع والمضار للنفس
ويشملان اقسامهما الاخرى والبنوعية فالفقه يساوق الحكمة الكلية وكون
اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شايع ذائع وورودهما
على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في مالا اشتباه فيه كقوله ان الله
وملائكته يصلون على النبي الآية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة
الله عليه **قوله** **﴿**ويوزاد عملا به بان يجعل تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول
اي معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويعزم ويكره ويباح
فخروج الاعتقادات والوجدانيات لتبادر افعال الجوارح من العمل ولا يغني
ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد
عرفت انه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شذوذه مثل النية والصوم
وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في
تطبيقه على التصديقات **قوله** **﴿**عن دليل قيل عليه لادليل عليه اصلا لافقة
ولا اصطلاحا وردبانه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل
من العلم بعد تذكر المعلوم والاستدلال بالاثار ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال ابو بكر الكلبي في كتاب معاني الاخبار المعرفة
حكمها ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بايجاب حقه وسمعت ابا القاسم الحكيم
رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقايقها
هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل في مسمى العلم في شيء وقد وقع
عليه الاصطلاح كافية ولكن لا وجه للتقييم بالاعروية ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح **قوله** **﴿**فان اريد بهما اذ قيل جزاؤه قوله ففعل الواجب كافي به بعده
وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله *شعر* فاعلم فعلم المرء ينفعه *ان سوى ياتي كل ما قدرا
* وهو جزا باعتبار تضمنه قوله ففعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزا
واقامة دليل مقامه اي يلزم الواسطة لان ما ياتي به المكنى كقوله تعالى وان

يكن بولك فقد كذبت رسل من قبلك اى فاصبر ولا تحزن فانه قد كذبت
 رسل من قبلك **قوله** ما بانى به المكلف من الهيمئة المركبة التى تسمى بالصلوة
 والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو اثر صادر عنه فطرف فعله ايقاعه
 وطرف تركه عدم مباشرته اياه **قوله** من الوجد انيات لا يقال هى ندر ك
 بالوجدان فكيف يشملها معرفة النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل
 لاننا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان واما احكامها من الوجوب
 والندب والحرمه والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك
 حقايقها باعقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بها تصوراتها ولا التصديق
 بثبوتها بل معرفة احكامها **قوله** معرفة مالها وما عليها من العمليات قيل عليه
 اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
 ولا الهمهم و ارد عليه مع عدم تعيين المراد فى اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة
 ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا امر
 ممكن بلى معنى يراد اذا المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون
 حوادث العالم كثيرة غير داخله تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
 بخلاف ما نحن فيه والحق ان من عرف الفقه بهن اراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة
كما قد سلف (قوله) لانه اراد الشمول اه بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة
الواحدة البسيطة **قوله** من ثم سى الكلام اه والصواب سى العقائد او علم
 التوحيد والصفات او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو
 مدموم عندهم قال ابو حنيفة رحمه الله فآت الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا
 من الكلام وقال ابو يوسف اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون بالله
 عز وجل وقال مالك اياهم والبدع قيل وما البدع قال اهل الكلام
 الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يستكتون كما سكت عنه السلف
 وقال الشافعى رحمه الله لان القى الله تعالى بكل ذنب ما غلا الشريك احب الى
 من ان القاه بشيء من الكلام وقال احمد بن حنبل لا يفسح صاحب الكلام ابدا
 وقالوا فيمن اوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا ينفذ وصيته

فيه وغير ذلك من مطالعهم فيه وإنما الكلام فن وضعه المعترلة وتوارثه
الأشعرية منهم وإنما سمى به لأنه لا يقصد به العقائد ولا الأعمال بل إنما يقصد به
مجرد الكلام ومحض المراءى والمجدد لا يكشف عن حقيقة مبدء أو معاد ولا يؤول إلى صاحبه
برأى وصحيح اعتقاد ^{قوله} وقيل ^{قوله} الثاقل أصحاب الشافعى ^{قوله} والباقي
فصل خرج بقوله الأحكام العلم بالذوات والصفات وغيرهما من المفردات وبوصف
الشرعية الأحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع
الفاعل ونصب المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الإجماع ووجوب الإيثار
وبقيد كونها من أدلتها علم الله تعالى والملائكة والأنبياء وبقيد التفصيلية
المسائل الإجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى
كما يقال إن ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاء بالنافى فلن العلم الحاصل من تلك
الأدلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق أنه ليس دليل أصلا ولا يفيد شيئا
حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة إلى إخراج التقليد
فإن اسم العلم لا يشمل أصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فإنه
قد يستعمل ويراد به المعنى الأعم كما فى قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
الظن وإن كان الشايخ استعماله فى المعنى الأخص الذى لا يشمل الظن كما فى
قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفى العلم
عنهم فلا يردان الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم فى تعريفه ثم هذا التعريف
بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على
خلاف مذاق التحقيق فإن النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى
حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الأحكام على القضايا فان الحكم
قد يطلق على القضية ^{قوله} كوجوب الايمان اعترض عليه باننا لنسلم ان الشرع
يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان
بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته
لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية

انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف
 وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب
 الا بالسمع واجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال
 للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لانه لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس
 الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبي عليه السلام
 ويؤيده ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان
 والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف
 ايضا نفس الصلوة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه
 المبين حقايقها واركانها وشرائطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه
 مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما أورده فان قيل ما نقل عن
 المصنف من ان خطيب الله آه اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما أورده
 خطيب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والالكان الحد اعم من المحذور ولتناوله
 مثل وجوب الايمان مع ان المحذور لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح
 في كون وجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا
 للخطاب وقوله مع ان المحذور اى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تحديده من
 تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب او نقول تسامح في العبارة واراد
 نفس الايمان مع ان في ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد التبا والتى عبارة
 المصنف في هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره قوله ثم الشرعي
 اى ما يؤخذ من الشرع نظري يتعلق بالاعتقاد وعمل يتعلق بكيفية العمل
 قوله العملية تخرج آه اورده عليه بانه اذا اريد من الحكم مصطلح اهل الاصول
 انها يصح اذا كان الحكم شاملا للنظري وليس كذلك اذ ليس في كون الاجماع
 حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بغير الشرعية لانه غير متوقف على
 الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها
 بالاستدلال بها والاستنطاط منها والتمكن من الاقتناع بوجوبها التحصيل الامثال بالاحكام المكلف
 بها فاست الحاجة الى اخر اجها بغير العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل

بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطاح وما قيل هذا القيد يفيد إخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي أصولي فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف أن الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الإباحة ولا يصح إرادته إمامته في الإجماع وأما الصحة فليست من الأحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح أيضا لأن الإجماع حجة لازمة والأحكام الثابتة به واجبة ^{قوله} أي العلم الحاصل لازمة توهم تعلقه بالأحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت أنه لا حاجة إلى إخراجها والقول بأن الحاصل بالدليل هو العلم بالشئ لأنفسه ممنوع فإن الحكم بأن الصلوة واجبة والأذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستئذان إلى الصلوة والأذان وبمعنى القضية الشرعية الضالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرها لا ريب في أن ثبوته بالنسبة إلينا بالدليل بل الحاصل بالدليل أولا وبالذات هو الشئ من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية ^{قوله} ولا شك أنه مكرر لأن التقليد خرج بقيد كونها عن الأدلة والعلم الحاصل بالضرورة أو بالحيث كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام لو صح إخراجها فبكونها عن الأدلة إذ لا معنى لكون العلم من الأدلة ناشيا منها وما أخذنا عنها إلا كونه حاصلا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالمراد ^{قوله} قيل خطاب الله آه قيل عليه المنكور في كتب الشافعية أنه تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين على ما صرحوا به في كثير من كتبهم ومافي بعض المختصرات أن الحكم خطاب آه فإنما أرادوا به الحكم الشرعي إشارة إلى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاق بينهم وجوز أن يكون المراد في تعريف الفقه فاحتاج إلى التكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وجعل الشرعي على معنيين وأراد منه في التعريف ما يتوقف على الشرعي ولا يدرك إلا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الإيمان وكون الإجماع حجة وعمم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثاني ما يفهم من خطاب الله به معني المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خبير بأن إرادة الأسناد من الحكم

لا يستقيم أيضا فكما انه يحتمل في بادى الرأي كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل
حمل عليه سلم من حمل على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لامندوحة من ما
ارتكبه المصنف في اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصد
عن ذلك هذا قوله **﴿ يشمل جميعه ﴾** قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبي عليه
السلام واولى الامر والسيد على عبد مع انه حكم لوجوب طاعتهم واجيب
بانه انما وجبت على من يامر ونه بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الاحكام **﴿ قوله ﴾**
يخرج ما ليس كذلك من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلى واسماؤه
الحسنى واحوال النشأة الآخرة وتفاصيل امور القيامة وبخليقته من القصص
البينة لاهوالهم والاخبار المتعلقة بآلهم لآبها هو كذلك **﴿ قوله ﴾** بالاقتضاء
قيل عليه لاحاجة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقص
من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال صادرة من الموجودات
وهو ظاهر ولا يخفى انه لو صح ذلك فيكون للتصريح اول دفع الوهم والبيان
والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشايع في التعريفات **﴿ قوله ﴾** اما تكليفي
آه اشارة الى ان اول تقسيم المحمود وتنويعه لعدم امكان جمعها في حد واحد بدون
التفصيل للتشكيك والترديد حتى ينفى التعريف والتحديد وانما لم
يتعرض لما قيل ان الخطاب قد يمد والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم
ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كان حراما وحلالا لما انه
مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها
الاشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المباحوث عنه فى علم
الاصول مما يقع به التخاطب ويصح التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان
المقصد وافادة الافهام وذلك انها هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث
النبي عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله
ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من
الموجودين وقت النزول وورود الوهى وبعبارة اخرى والقول بان الحكم قد يمد والمتضمن

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس به يؤثر فيه ولا موجب له بل هو
 اشارة عليه ومعرفة له اذ العلة الشرعية انما هي امارات ومعرفات والحادث يصلح
 لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجي عن المصنف وغيره من ان الفقهاء
 يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى
 على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون
 واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين
 وبين المعلوم والمقدور آه هي مبدأ لصدور اثار تلك الصفات في مظاهرها
 ويسمونها التعلق وهو غلف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له
 ومن انه لا تأثير في العلة الحادث شرعية كانت او عقلية وانما هو ظاهر من ذهب
 الاشعري وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير
 هم من ارباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب في اليجاد والخلق وكونها
 من خواصه تعالى **قوله** بان هذا سبب ذلك اه ولعله ترك ذكر المانع ككشف العورة
 الهانعة للصلاة لدخوله في الشرط فان ما يكون وجوده مانعا فعند مده شرطه والتفصيل ان
 الحكم الوضعي عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية
 والممانعة والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والممانعة
 والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيهما هو ظهور المناسبة بين
 الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للقصاص في العلة وبدونه
 مع الافضاء في الجملة كالنصاب للزكاة في السبب **قوله** والبعض اقل لانه
 لا حاجة اليه لانا لنسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لانسيبه حكما وان اصطاح غيرنا عليه
 فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفة ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
 من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
 الدلو كوجوب الصلاة عند موه معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة
 الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالة النجاسة
 الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الوجة
 دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا اريد

تعريف الاعم يزاد وضعاً ولا يلتفت الى ما قيل من انه لايزاد لان معنى السببية وجوب الاتيان عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلو كالا عند وضعه سبباً فخرجه من الجنس اصطلاحاً وان لم يقبل المشاهدة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغي اختيار المروجح على الرجح **قوله** ولكن الحق آه قيل عليه لا توجيه لهذا الكلام اصلاً لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكماً ثم كونه خارجاً عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملاً له فأي ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وانت خير بان كلام المصنف في هذا المقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مبين للتكليف على ما هو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء اعم من الصريح والضمني ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعي كسببية الزنا وجوب الحد مثلاً مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم آخر وان لزم احدهما الآخر في بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزاني حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بالزنا فانه لاقتضاء فيه اصلاً نظراً الى ما يتعلق به نعم قد فارق الخطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكماً وزعموا انه راجع في الحد بدونه وقد ابطال المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شيء مما ذكره **قوله** تعلق شيء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعي الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سبباً او شرطاً او مانعاً وليس بشيء لان الحكم في عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب يكون الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشيء لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى التسامح **قوله** فالحكم على هذا آه وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكماً بمعنى اسناد امر الى آخر ايجاباً او سلباً بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم في الشرطية ايضاً في التالي والمقدم قيده بمنزلة الظرفي او الحال على ما هو

مذهب الشافعية وينسب الى اهل العربية وهو مما لا يرسله الخنفية وغيرهم
 من اهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذعان انما يتعلق بالمحكم
 عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما **قوله** **﴿**يرد عليه اجيب عنه بان البراد
 من الخطاب ما ثبت به وبان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه
 على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب هو نفس
 قوله **﴿**افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة متعلقة
 بالمعنوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى اجابا والى مافيه الحكم وهو الفعل
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وردبانه استعمال
 اللفظ في معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم
 هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب
 من مقولتين متبايتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك
 الفساد كله فهو اعتراف بحديث الحكم والخطاب وقد عرفت انه الحق وقد
 انكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلة الشرعية امارات
 وخاض كالنبي خاضوا بان المراد من الخطاب الذي هو في اللغة توجيه الكلام
 نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخاطب وهو هذا الكلام النفسى الازلي ومن ذهب الى ان
 الكلام في الازل يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه
 افهام من هو متهم علفهمه وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا يرتضيه الشريعة
 ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتمصور توجيهه
 للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام **﴿**قوله **﴿**يخرج منه
 اءاجيب عنه بان الافعال التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى متعلقة بفعل الولى فانه
 يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف من وجهين ذكرهما فى
 الشرح **﴿**قوله **﴿**وكونها مندوبة أه قيل عليه معنى كونها مندوبة ان الولى مأمور
 بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم
 ابناء سبع وردبان كون صلاته مندوبة استحقات الثواب بها وان لم يلزم
 العقاب بتركها وتحريض الولى امر اخر خارج عنه هذا **﴿**قوله **﴿**لا يصح قيل عليه

من الايتاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
 لاحكم بالنسبة الى الصبي الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي والمصنف
 ان يبطل ما صر هو ابه اذ لا ريب في انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصحة الايمان
 والصلوة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق
 والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
 لان كون الهائي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون
 الشخص مصليا وتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون
 الهائي به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون مكاشرا عما
 على ان صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد
 بخلافه وقد صرح الامدى في الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية
 قوله ثم اداء الولي حكم اخر وهذا في غاية الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله
 مسبوق بثبوت الحق في ذمته من ماله وذا نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب
 الاداء عليه لكن الولي يودى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء
 ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي
 اذا تعلق الصبي بسبب لوجوب الضمان قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد
 قيل عليه هذا لا يجدي نفعا لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق لافعال العباد فلا
 يدخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب
 يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولي هذا قوله ما ثبت بالقياس
 اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة
 له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم انما ثبت
 في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من
 موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون
 وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر قوله والشرعية مالا يدر اداء قيل عليه
 ما ورد به خطاب الشرع عند الاشاعة في قوة مالا يدر ادا لولا خطاب الشرع اذ لا مجال

للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله آه تعريفا للحكم على ما زعمه للاحكام
 الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق
 بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف في تزييف رأى الاشاعرة
 فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية
 ان العقل مستقل في درك بغض احكام الشرع لكن ورود الشرع لا بد منه
 في شرعية الحكم ولزوم التكليف هنا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق
 بين المعنيين بين والافهم بهم في وهن على وهن على ان التصريح بما علم التزاما
 شائع في التعاريف وغيرها قوله فيدخل في هذا الفقه اعترض عليه بانه
 انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عمالية بالمعنى المصطاح وهو ممنوع كفى
 وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
 واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد
 بالنظر الى اثار الملكات المذكورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل
 والجبن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى اثارها ولا ريب في ان العلم ببعض تلك الاثار
 غير داخل في معنى الفقه مع شمول التعريف اياه وشايع الاصطلاح في الاحكام
 العملية ان يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاحوال القلبية التى تسمى
 انوجد انيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها
 حديث محدث وعن الكلاميات عرف معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجز فيه على
 ذلك قوله ولا يزداد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات
 الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد
 منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف
 الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على انه يلزم منه ان لا يكون
 غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات
 لهم لتلقيهم الاحكام من رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله هذا القيد
 ضايع قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضايعا
 ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لمالم يكن صحيحا لما عرفت
من خروج علوم الصحابة ولا سيما الكبرهم واعاظهم لم يكن بد من الحمل على لزوم
ان يكون العالم بها فقيها فالاعتراض عليه بالمتنع موجه وصحة الاصطلاح توجب
الرد على الفاسد لاحالة هذا **قوله** **﴿** للجهل به **﴾** او كذا اكثر الاحكام كاختاره الامدى
وقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف
قوله **﴿** ولا يراد كل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول للملازمة بينهما في
ما نحن فيه فانه نظير راي كل القبيلة او كل واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون
هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثاني ولا كلهم يكفيه
هذا الطعم فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث علل الاول ببلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت الادرى وفيه ان
الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالي بالاحكام وبالثاني العلم بتفاصيلها
قوله **﴿** ولا التهيؤ اى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ **﴾** **قوله** **﴿**
ظهر نزول الوحي بها اه قيل عليه ان اريد به الظهور في الجملة يخرج فقه كثير
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض في كثير من الوقائع وان اريد الظهور
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الروايات وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوع فيما بينهم
والاشتهار ولهذا اقالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كل في المسائل لا يلزم
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وكذا الحال في التصديقات على ما ذهب
الله الناهبون وحمها ومع الملكة **قوله** **﴿** مع ملكة الاستنباط جعل علم الفقه عبارة
عن التصديقي بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الاحكام
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار
الشريعة والتعريف المنقول عن ابي حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت

عبارة عن ملكة علم اللسان فلم تصارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلب
 الاسماء الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها اذ غرض التدوين لا يتعلق الابهام
 قوله **﴿﴾** فالمعتبر ان يعلم اهوال الحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن
 التصديق القطعي بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية
 وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك
 بان يكون مقرونا بالملكة لئلا يصديق الفقيه على من عد المجتهدين المستنبطين
 على مامر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلاح بين القوم وهو عند هم
 اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم
 كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار يوم ما فيوما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
 ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقرض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد
 بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على
 خلاف اخبار الاحاد وردبانه لا خلاف في ان كل واحد من اسماء العلوم اسم كلي متزايد
 الا فراد حينئذ حين يتحقق الانظار والحوق الافكار وذلك لا ينافي الوجبة
 بتعين موضوعه الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها مما يتعلق
 بكيفية العمل واما كونه اسمالعد دمعين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان
 فهو علم ينسب اليه احد **﴿﴾** قوله لعدم الاجماع في اقل عليه فلا يصديق التعريف على
 فقه الصحابة وردبان المراد من قوله التي انعقد الاجماع عليها الاجماع الذي تحقق انعقاده
 فعندم الاجماع في زمنه عليه السلام لا يضر كماله ان انتفاء بعض الاجماع اللاحقة من
 زمان من بعده عليه السلام لا يضر في صدق التعريف على فقه من علم كل ما
 ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتي ينعتق
 الاجماع عليها بعد والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة في حصول
 الفقه ورتبة الاجتهاد وانما هي شرط صحة الاجتهاد في جزئيات المسائل
 ووجوب العمل بهالولمن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع
 على مامر **﴿﴾** قوله لا المسائل القياسية للرد آهانت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو
 شرط العلم بالمسائل القياسية في الاجتهاد واما في صيرورة الشخص فقيها مجتهدا

فلا أصلاً واعترض عليه أيضاً بأنه لو لم يكن في أول القايسين وأما من بعده
فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير دور
والقول بأنه لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور مردود لأن الكلام في حصول الفقه التي هي
رتبة الاجتهاد فلا يكون في هذه الحالة مجتهد أفلا يضره التقليد على أن مطلق العلم
بالمسائل عن أدلتها لا يصير فقيهاً وإن أخرجه عن التقليد بل لا بد للفقه من
الملكية وما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه
فكيف يصح إخراجها عنه وأجيب بأنها نتيجة الفقه وليس جزءاً منها لكنها جعلت جزءاً من
الصناعة وأدخلت فيها لافتقار الناس إليها في أعمالهم وأفعالهم وقرنت مع المسائل
المنصوصة والمجمع عليها في سلك التدوين في المجامع تتميماً للمصالح وتكميلاً للمنافع
والحق أن الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد
واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في الصدر الأول
والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل
وصلت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة وإطلاق العلم على الفنون المدونة
ليس بمعنى الإدراك حتى يكون في الملكات والمسائل إطلاق اسم الأمر لدلالة عليه
كما ظنه ~~وقول~~ فكيف أطلق العلم عليه العلم القطعي إنما هو العلم بمعنى الإذعان
والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله في معان أخر من
الصفة القايمة بالنفس التي عرفها لفقهاء الحنفية بما يتجلى به المنكور وهو النور
العقلي والضياء المعنوي والإشراق القنسي الذي به انكشاف الأشياء وظهورها
للفنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الإدراكية التي تنبسط في
الأشياء الحاضرة عند النفس بهويتها الجزئية أو بصورتها المنطبعة أو المخترعة
وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات أخر في إطلاقه على انحاء من الإدراك العقلي
والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه ببعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو
من جنس الإدراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا
وعلى الملكات ومنشأ هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعاً وبقيناً هذا **قوله** **﴿**ولا معنى على ما اختاره من ان
 الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحقى انه عبارة عن الملكة والمسائل
 على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعياً اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعى
 الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصاً على حكم لم يسبق فيه
 خلاف ومسائل الفقه اكثرها مأخوذة من اخبار الاحاد والاجماع الظنية
 والقياسات **قوله** **﴿**ونحوه كالصرف والنحو وغيرهما من الغنون العربية وقد
 عرفت ان القطع انما يعتبر فى العلم بمعنى الاذعان المجازم **﴿**قوله **﴿**ان الشارع لما
 اعتبر آه حيث قررهما شريعة لمن يعمل بها من المجتهدين ومن يقلده حيث
 يخرجون بالعمل به عن عهد الامثال والاثمار بالاوامر الشرعية والانتها عن
 المناهى الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة فى هذا
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى
 فبملا حطة هذه الحثيثة يكون مسائل الفقه قطعياً وان داخلها الظن فى طريقها
 وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير
 الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سينكره
 المصنف رحمه الله بقوله **﴿**واما عند **﴿**قوله **﴿**انه يجب عليه العمل اقل عليه يلزم على
 الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان
 يكون الثابت بالنظر الى الدلائل الظنى قطعياً وان لم يعلم ثبوته فى الواقع وانت
 تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وقد عرفت ان دفعه
 بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة لنا لا ثبوته عند الله تعالى بدأوه
 ما لا يناله الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من
 غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعى الثبوت ايضا بمعنى انه حكم قرره
 الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقاً
 انه ايتى على مذهب الحنفية ومن تابعهم من اهل الحق والتحقيق من ان الادلة
 النقلية قد تفيد اليقين **﴿**واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية
 كالمطابقة لا يمكن التمسك بها فى القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا

الرأى واستصوب به واتخذ منه بالنفس فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم
القطعية ويجيب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن في طريقه **قوله** او يثبت
الحكم **آه** قال السيد الشريف ولا يخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو اعم مما هو حكم
الله تعالى في نفس الامر او في الظاهر بان يصير مظنونه حكم الله تعالى ظاهرا طابق
اولا فهو الذي نيطبظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل
الاشكال باننا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم من يل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم
به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق
به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه من اول وقفنا عليه اولالاكتفينابه
قوله وعلم اصول الفقه اضافة العلم الى اصول الفقه بمعنى العلم المخصوص
من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم
المعاني والبيان لملايتوهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق
ورجوع الضمير بظاهرة الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى
الخاص قبيح انما هو اذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحو انسان زيد
(قوله يتوصل بها اليه **آه** راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله اصول الفقه الكتاب
والسنة او في ضمن قوله علم اصول الفقه فانه وان لم يكن له معنى على تقدير العلمية
وبه نزلة الزمان زيد الان فيه لمع الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل
عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا
ورد بان اعتبار الصورة لا يتكره احد والفقهاء خصوصا الحنفية لا يخرج كلامهم عن
قواعد المعقول في تايخيص الفروع وتأسيس الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها
لفظا والبحث عن موضوعاتها **قوله** **آه** وانما قلنا على وجه التحقيق اهتر زاعن
علمي الخلاف والجدل عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية
المختلف فيها بين الائمة او هي مما يتقرر بالحجج الشرعية وتايخيصها وايراد الشبه
وقوادح الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لماكثر الخلاف في الفقه المستنبط
من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لا بد من وقوعه
واتسع في الملة ذلك اتساعا عظيما وهرت مناظرات بين ارباب المذاهب

المتيسكين بها الاغنيين باحكامها فاجتاجوا الى اصول صحيحة وطرائق قوية يحتاج
 بها كل منهم على مذهبه الثنى قلده واثبات رأيه الذى خمره فى كل باب من
 ابواب الفقه فالخلافى اما مجيب يحفظ وضعاف رعا اوسائل يهدم ذلك والجدل
 اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة
 من المشهورات والمسلمات وهو احد اجزئ النطق وله استيداد من علم المناظرة
 وطريقة البرز دوى فيه تختص بالدلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية
 والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه
 التحقيق احترازاً عن هذين العلمين واعتراض باننا لانسلم ان قواعد
 ما يتوصل به الى الفقه توصلاً قريباً وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
 او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهاء لما اكثروا فيه من
 مسائل الفقه توهم ان له اختصاصاً بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلافى فى علة
 الاجبار انه الصغرا والبكارة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى حكم
 هذه المسئلة توصلاً قريباً وكون نسبته على السوية لا ينافى ذلك غاية ان
 التوصل بها اليه والى غيره يكون قريباً ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس
 من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك ان الخلاف
 له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك فى اشتغال علم الخلاف والجدل
 على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انها من قواعد
 او بطريق التمثيل فيصدق على علمها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه
 ولذا لك جميعها المصنف فى النقض وجعله مبنياً على اشتغالها على تلك القواعد
 فينتقض التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها فزاد قوله على وجه التحقيق
 من حقيقته اذا ثبتته ولا ريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الغنيين ليس
 على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة
 او المدافعة ~~قوله~~ ما يكون احدى مقدمات الدليل اه فالدليل على هذا قول
 مؤلف من قضايها يحصل منه لذاته قول اخر فان كان القول الاخر مذكوريا فيه
 بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ما دل

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتاً ولكنه دل عليه فهو ثابت والافاقم ترى
فان كان كلاً في حمله على والافسوطى وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو
فيه صغرى ومحمولها اكبر وما هو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو ما محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولها فالثاني او موضوعها فالثالث
ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب ليس
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكم شرعي لانه قول معنى قوله
هذا الحكم ثابت في قوة ان الحج مثلاً واجب لانه يدل عليه الدليل الان المصنف عبر بذلك
العبارة روماً للعموم الذي يناسب الفن ولئلا يتوقف الشأن على اثبات ان الامر
للولوجوب وخبر الواحد والاجماع والعام بخصوص يوجب العلم واراد بالقياس الدليل
على الاطلاق على ما هو مصطلح ارباب المعقول لخصوص القياس الفقهي المقابل
للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك
وطريق التوصل بها ضمه الى صغرى سهلة الحصول مثلاً فينتج المطلوب الفقهي
وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
قيودها المعتمدة في الكلية وثبوت الحكم العام قوله ويكون القياس قد ادى
اليه راي مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطاً باخر فيتسلسل ولكن مراده
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعه سواء سبقه الخلاف ام لا
وسواء حصل من اجتهاد اراؤا قوله ولا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم
ينذهب اليه احد والمتعرضون له باحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه
انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مخالفاً
ينذهب اليه احد ان يكون بعيداً فان اكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
مقبولة وبان البعد لا ينزع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا
ينخص المجتهد الان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من
التأويل قال صاحب الكشف في قوله تعالى فاعلموا بالحق ما بالقسط محيياً عن قوله هل يجوز ان
يكون صفة للمنفى لا يبعد ان يكون مخالفاً لسائر الاجوبة لا يقال الا اعتراض
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيداً لم ينذهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

العبارة تحتل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه احد ام لم يذهب **قول** فلهذا ذكر بعض العلماء قيل عليه انما ذكر وهما مقابلتها الاجتهاد على ما مر حوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليك ان المراد انه لا يبعد حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد في حينئذ يكون ذكرها لمن هذه الجهة وتصرحهم بانه انما هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر **قول** ولا يقال الى الفقه لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه والعلم بهاعن ادلتها فان العلم بان الصلوة فريضة والزنا حرام ومسح ربيع الرأس فرض والرعاى ناقض للوضوء وامثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدونة والعالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وحكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما عامه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل الى العلم بجملة الاحكام المذكورة عن ادلتها مع ملائمة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد **قول** هذا الذي ذكرناه اشارة الى **قوله** اعلم ان كل دليل اه **قوله** فالحقضية المذكورة **قول** اذا عرف انواع الحكم وهي الفرضية والوجوب والسنية والندب والحكمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعي الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحكمة والظني الثبوت القطعي الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظني الدلالة يثبت به السنية والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة **قول** بالمحكوم به آه المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه الخطاب به كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفعله المكلف به محكوم به لاطرفا الحكم على ما هو مصطاح ارباب المعقول فالصلوة محكوم عليه والوجوب محكوم به **قول** عن الادلة الشرعية والاحكام الفرعية بجعلها او بجعل نوع منها او عرض ذاتي لها او مرتب من موضوع العلم وعرضه الذاتي او نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل او التنبيه من حيث هي عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومخط البحث هو المحمول دون الموضوع **قول** فهو موضوع هذا العلم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي المحمول بالمواطاة التي

يلحق الشئ لذاته كالمفكر الانسان ور بما يقال له العرض الاولى او لمساويه سواء كان
 جزءاً منه كالدرك للامر العجيب او خارجاً عنه كالضاحك بواسطة انه متعجب فان قيل
 المساوات وغيرها من النسب انما هي للمفهومات ولا شك ان مفهوم المتعجب والدرك
 ليس معروضاً حقيقياً للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصدر اى الحمل وهو قيام
 مبدأ المشتق بهافى الموضوع اجيب بان الامر المساوى من حيث مفهومه عرض ذاتى ومن
 حيث انه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتى اخر
 فالقيام بالعرض قائم به لاتحادهما واما الذى يالحقه بواسطة امر مباين او اخص او اعم
 سواء كان جزءاً او خارجاً فهو العرض الغريب ومن احوال المباين والاخص والاعم لا يبحث
 عنه فى العلم **قوله** فيبحث عن العوارض الذاتية للدلالة كما يقال الكتاب
 يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص
 بالبعض حجة **قوله** وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت
 بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعى والحكم الاجتهادى يحتمل
 الخطأ **قوله** كالاتحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقيه ويقابل القياس
 الجلى الذى يسبق اليه الافهام من استحسنة عند حسنا واعتقده حسنا **قوله**
 واستصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على ثبوته فى
 الماضى وهو حجة عند الشافعى وليس بحجة عند نافى الاثبات بل فى البقاء
قوله كالباحث عن الاجتهاد فانه ليس بحثاً عن احوال الادلة والاحكام بل مما
 يتعلق بها **قوله** ونحوه قيل كباحث الترجيح والتعارض **قوله** وامثال
 ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما او مفسرا **قوله** ومنها ما ليس
 كذلك كقواعد القراءة وكون الآية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معربة منصرفة
 او غير منصرفة ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبلغية
 او غير ذلك **قوله** يقع محمولات انما جعبه باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب
 والحرمة **قوله** وقد يقع محمولاً فيها فان قيل اذ وقع العرض الذاتى محمولاً
 فيها كان مجوئاً عنه فما معنى عدمه مما لا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث
 من حيث الاثبات ومقصود بالذات **قوله** ونحوه ككونه متعلقاً بفعل

المجنون والسفيه **قوله** ﴿ كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب
 اللغى والنشر **قوله** ﴿ بعد مباحث الادلة لمان للدليل تقعد ما على المدلول
 والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** ﴿ راجع الى احوال الموصل ايضا لا قريبا
 بالمعنى والحجة او بعيدا كالكليبات الخمس والقضايا **قوله** ﴿ انها قابلة للحد
 لكونه مركبة من الجنس والفصل او غير قابلة لكونها بسيطة لاجزاءها **قوله** ﴿ وفي
 بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة
 الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انها يحتاج الى تصور هاليتمكن من اثباتها
 ونفيها وجعل الغزالي في معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من
 حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذ لا شك ان المقصود في اصول الفقه
 هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها
 بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الآخر **قوله** ﴿ فان اريد بالحكم الخطاب آه
 يعنى ان الحكم بهذا المعنى قد يمتد الى ما يجب الثبوت في نفس الامر غير مستند
 الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شىء فالمراد بثبوته ليس بثبوته في الواقع
 بل بثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة واما اثره كالوجوب والحرمة
 على العباد فانما هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت
 بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم
 اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ما صرحوا من ان حكم الفرع
 يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد في الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة
 من الاصل ويبين عموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية
 عندنا كالعلل العقلية في ترتب الاثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما
 سيصرح المصنف رحمه الله في محله وان كان خالق جميع الاشياء وموجد كل
 الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت
 الاحكام علينا بالنسبة لينادون الرابع فانه ليس به مثبت لذلك وهذا الكلام لا غبار
 عليه **قوله** ﴿ يريد في جميع اثبات العلم لنا او غلبة آه لا يقال هذا ايضا جامع
 بين الحقيقة والمجاز حيث اريد غلبة الظن في القياس وثبوت العلم في الثلاثة

لأننا نقول مراده اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن او الظن الشامل للعلم
أو المعنى ان المراد ما يتناولهها كالا اعتقاد او الادراك التصديقي الاعتقادي
فيتناول الظنى والقطعى **﴿ قوله ﴾** وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
آه قيل اراد منها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشية عن
احد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث
اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم
والاشتراك ناش عن الادلة وبعضها ككونها عبادة او عقوبة او مؤنة ناش عن الاحكام
وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة اصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف
او كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشية الا عن احد المضافين كالنطق موضوعه
التصور والتصديق وقيل معناه اذا لم يكن اضافة اصلا وما اذا كان اضافة سواء كانت الاحوال
ناشئة عن احدهما او كليهما حيث اورد فى المثال موضوع اصول الفقه والمنطق والا لاقتصر
على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن احد المضافين منشاء لتلك العوارض
لم يكن لجعله موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لانا نقول
ذكره انما هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشئيين التى لا يكون الاحوال التى لها
مدخل فى المبحوث عنه مقسما لهما فيها **﴿ قوله ﴾** لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو آه اعترض عليه بانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم
انه يوجب اختلاف العلم وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات
يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا
بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
اشراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك فى
جنسها وهو المقدار او فى عرضى كبदन الانسان واجزائه والاعذية والادوية
والاركان والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعا للطب فانها تشارك فى غايتها
وهى الصحة وبلن موضوع الاصول والمنطق متكثر غير المتكثر العايد الى تعدد
المضافين فيلزم ان يكون موضوعهما الادلة والتصور والتصديق وقد جعل
موضوعهما امرامتكثرا فيكون مناقضا لنفسه واجيب عن الاول بان جعل ذلك

المشترك الذاتى او العرضى موضوعا للقلم اولى من جعل اشياء لا يصح ان تكون موضوعا الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة الموضوع بالذات اليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل بعضهم موضوع الاصول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى راجعة اليها قليلا للكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الاعراض الغريبة التى تلتحق الموضوع لامراض قلنا انما يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من حيث هو هو كما حقق فيما يلحق الموضوع لامراض على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامراض اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساع له عند المحققين اصلا وبالجملة ان المحافظة على توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات اليق وانسب لوحدة العلم مباح بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعدد يكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد واما فى المتكثر بحسب المضافين فال موضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل فى لحوق الاعراض على التوزيع اطلق عليها اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بان مفاد كلام المصنف ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعد فيها سوى التعدد النى اوجهه تعدد المضافين بل موضوع اصول الفقه هو الدليل الشرعى من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها وعمولات المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت ان الموضوع هو الشئ من حيث هو ولا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عن ما يلحق لامراض وهو باطل قطعاً وموجب امتداح العلوم باسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول الثانى من حيث الايصال عند المحققين فعلم ان هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون المبحث عنه امرا واحدا هو المفهوم المبرر
 بين المتعدد. وخصوصيات الاعراض المبحث عنها اعراضا
 غريبة غير مقصودة بالذات لاننا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعى
 وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص حتى
 يلزم ما ذكر **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية آه قد ذكر المحققون ان
 موضوع كل علم لا بد له من تقييد بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون
 هذه الحيثية رائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعى موضوعه الجسم
 الطبيعى من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من
 حيث ان له كما فى حيثية تقييدية وقد تكون غير رائدة بل تكون نفس
 العنوان اوجزوه كالعلم الالهى موضوعه الوجود بما هو موجود فهى حيثية
 تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض المبحوثة عنها
 وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها فى عنوان الموضوع وملاحظتها
 فى نظر الباحث فلا يبحث عنهما من هذه الجهة فى ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات
 الشئ لنفسه بالدليل او بالتنبيه لان ثبوت الشئ لنفسه اولى غير انه ربما
 يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريد ما عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه
 الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب
 مسئلة من الالهى مقصودة لاثبات بالبرهان فان قيل لوجعلنا الحيثية
 فى القسمين قيد الموضوعية الموضوع فى نظر الباحث بان تكون متبينة للعللة
 القابلية او علة بان تكون متبينة للعللة الفاعلية على معنى ان يبحث عن العوارض
 يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها فى جميع المباحث
 على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع اوجزؤه ولم
 يلزمنا تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات وبالاختبار قلت لما كان موضوع
 العلم الالهى هو الوجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف
 فى توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشئ لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ
 الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لا يبحث عن الحيثية أصلاً بل إنما مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزو ما منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعلية له حتى يقال أن كون الحيثية قيداً أو علة إنما هو في نظر الباحث لا في نفس الأمر على أنه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما في موضوع واحد ممنوع فإن معنى كون الحيثية المعتبرة بياناً للمبحث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر إليها ولم يجعل الحيثية جزءاً من الموضوع قط وإنما ذكر نفى البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لاشتراكه في الدليل لمزيد إيضاح وبيان وعدل عن جعل الحيثية علة أو قيد للحقوق الأعراض المبحوث عنها تجنباً عن ورود الاعتراض المشهور من أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه فلن الناظر فيه ربما يخطر بباله بدار أنه قيد أو علة للموضوع في حقوق الأعراض في نفس الأمر إلى أن يردده الجواب والبيان بأنها علة أو قيد في نظر الباحث لا في نفس الأمر وإن كان متحد المال لما اثره المصنف في بدو الحال وأما العوارض اللاحقة للوجود لسيتم فحذرة الشأن في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بياناً كما في الثاني بل يبحث عن كلها قوله المشهور أن الشيء الواحد له ما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بياناً للأعراض المبحوث عنها ومميزها عن غير ما كما شرحنا كلامه بما لا مزيد عليه أمكن عنده أن يكون الشيء الواحد موضوعاً للعلمين بل هو بالنظر إلى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئة والسماء والعالم من الطبيعي واقع والقوم لمالم يتمكنوا منه مضوا على الإبقاء عن ذلك لأن المصنف لما جعل الحيثية يمانية أمكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تورده فيه على الأجمال فيحصل انضباط العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فأنهم لم يعتبروها في جانب الموضوع وأخذوها قيدا لا يحصل هذا الانضباط بالاتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب إليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول أوجه وأولى مما ذهب إليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وإن كل مال كل واحد منهما واحد وذلك لأن المحمول هو محط الفائدة والمقصود بالبيان ولأن الاعتراض المشهور بظاهر الورود على ظاهر ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنويع الحقايق وتجنيسها للبحث
 عما حاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحقائق ما يطلع عليه من الاحوال بعد
 ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المجهول اصلا لان الحيثية لابد من اعتبار
 ها فسواء اعتبرت في جانب المجهول او الموضوع بل اعتبارها في جانب المجهول
 انسب للمقصود وابين للمراد وادفع للاشكال والقول بانه لا معنى لتمييز العلوم الا
 ان هذا ينظر في احوال شيىء وذلك في احوال شيىء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
 وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا
 للتمييز مد فوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لانفسها وكذلك
 نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيثية
 لها كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد
 والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المجهول يحصل ذلك الانضباط من غير
 فرق قط والتمييز ينظر هذا في نوع من احوال شيىء وذلك في نوع اخر من احوال
 ذاك الشيىء او شيىء اخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها
 يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله
 فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
 فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب
 المجهول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم
 علوما متعددة لاشتغال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث
 عن فعل المكنى من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك
 فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكنى فيفوت الانضباط لانا نقول
 لا شك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمى بذلك ولا نسلم
 فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكنى من حيث الصحة
 على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلى ولا يخرج
 من كونه فقها للبحث عنه من حيث الوجوب او الحرمة او غير ذلك وان افاد
 تفصيلها علوما جزئية يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعى وموضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو ينزل الى علوم تحته متكررة الانواع
 كالنظر في الاجسام الفلكية فانه نظرا خاص وعلم جزئي وكالنظر في الاجسام الاسطوقسية
 وموضوعها جسم مخصوص لاجسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام الاسطوقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث
 هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر في الحيوان والنبات
 وهناك يختم العلم الطبيعي ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقي أه انما هو الواحد
 الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لافي الذات ولا في الصفات وليس
 هو الا واجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقي لا يؤمن فيه من الحقوق
 بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشيء الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية قال
 بعض الناظرين هكذا في النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقة لان المقصود يتم
 بدونها مع ان القائلين بانه تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
 لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما في التاويل من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالنجرد غلط على
 ان القدرة والخلق بيان في كونها صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفي
 استلزامها اضافة متأخرة واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع
 سؤال مقدر هو ان الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار
 عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له
 صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه
 وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته
 عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لا عينه ولا غيره على الحقيقة لا على المعنى
 الذي اخترعه احد الاشعية لكنه متصف بصفات اضافة كالباقى وسلبية
 كالنجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءا ليس نفس الذات
 ولا ماليس عينه ولا غيره بل يلاحظ في صدق الاضافات النسبة الى غيره وفي
 صدق السلوب انتفاء مبدء الالجاب واما انه ذاتية لان الحقها له ليس لجزئه

لتهاليله عن الجزء وتقديسه عن التكثر ولا الامر بمباين له ولا الصفة زائدة غير
محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لهما المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور
ما يباحق لامر منفصل عنه ان يكون محمولا عليه لان الحمل والحقق النى هو الا
تصاف مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء قوله ﴿ قطعا
للتسلسل في المبدأ فان قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية
لاتنوعها النى هو المطلوب قلت المطلوب لحق الصفات المتنوعة للواحد
والدليل يقيد واما تنوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع
اخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحالة ضرورة ان
اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال كلام لا معنى له
اصلا كين والمحال مفروض الوحدة على انه مبنى على زيادة
الصفات ومغايرتها على الذات وهى مما يجب تنزيه الله تعالى عنه
قوله ﴿ ولانه يلزم دليل اخر على كون لحق البعض لا بد ان يكون لذاته
عظما على قوله قطعا للتسه يعنى ان لحقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال
بالغير بل هو نفسه وبطلانه اظهر من الشمس وايبين من الامس وقد اتفق على
امتناع الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية توجهاة من قدما المعترلة فان
الشيء لو كان علمه للاشياء مثلا بصفة هى زائدة عليه ليست فى حد ذاته فهو
لاحالة فى حد ذاته عار عن الكمال وخال عنه وانما حصل هذا الكمال بملك الصفة
وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والبرأ فى معنى الغير ساقط عن درجة
الاعتبار لا يجوز الاصعاء له وبالجمل لزم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة
واستحالة فى حق الواجب كلاهما ضرورى او لا لاجال المناقشة فيه والقول بان
الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهى على الحيوة باطل فانه مبنى
على زيادة الصفات ومغايرتها التى احدثها هو الاء والافالحن وهو من هب
الحنفية ان الله بجميع صفاته واسماؤه واحد وبجميع صفاته واسماؤه قديم واحد لا تعدد
فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا
يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدى السبيل وهو حسبي

اذ قد حقق فى محله ان
السلوب المختلفة
ربما تحتاج الى
حيث ذاتية مختلفة
كسلب الجمادية عن
الانسان فانه من
حيث كونه ناميا
وسلب الشجرية
فانه من حيث كونه
حساسا وسلب الفر
سية فانه من حيث
كونه ناطقا وتلك
الحيثيات ذاتية
متعددة ولا كذلك
الحال فى الواجب
الوجود فان جميع
السلوب مستندة
الى ذاته الاحدية مرة
واحدة فذاته من
حيث هى هى
مقتضية لسلب الا
مكان واحتياج الاضا
فات الى حيثيات
اضافية من هذا
القبيل وهى ايضا
مستندة الى الذات
الاحدية دفعة وهى
من حيث القيومية
التى ليست زائدة
على الذات * منه
رحمه الله تعالى

ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على أن قولهم يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه
 حيث اعتبروا الاختلاف في المجهول كما بينا أن الحيشية فيها بيان للعوارض
 الذاتية المبحوث عنها ﴿ قوله ﴾ في الكتاب معاني الكتاب والقرآن واضحة
 لا تحتاج إلى التعريف وإنما المراد منه أن تذكيروا التنبيه على المعنى المراد
 بإحضاره في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فلا اعتراض بأنه
 دوري فضول لا يلتفت إليه الكلمة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب
 اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية
 على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر أبي الحسين
 القدوري وفي عرف أهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال أي القرآن تعين
 منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾
 ما نقل الينا هذا أحسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفصاحته لأنه
 أخفى بالنسبة إلى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع
 كونها أشبه شيء بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف
 بالأعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة
 المشايخ وكما يتصفى اللفظ بالنقل والتواتر يتصفى به المعنى كما في الأخبار
 المتواترة المعنى التي لم يتواتر أحاد العبارات فيها وعلى ما اختاره
 المصنف هو النظم من حيث دلالة على المعنى ﴿ قوله ﴾
 تواترا أي متواترا نقله بين دفتي المصاحف أو متواترا قرآنية
 فهو أما مفعول مطلق من غير لفظه إذا لتواتر نوع من النقل
 أحوال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ سائر الكتب السماوية كالتورية والإنجيل
 والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والأحاديث الإلهية وتسمى الربانية
 والقدسية وهي ما حكى من قول الرب تعالى بإضافة إليه بعبارة ليست هي من
 عنده كما في الصحيحين من قوله أنا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم بإعبادي
 أني حرمت الظلم على نفسي بخلاف الأحاديث النبوية فإنها وإن شاركته في كونها
 وحيا يوحى من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده إلا أنها ليست

فيها تلك الاضافة **قوله** والقرات الشاذة المنقولة اليها بطريق الاحادها
 اختص بمصحف ابي ونحوه من قوله فعمدة من ايام اخر متتابعات او الشهرة
 كما في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا ايماهما ونحو ذلك وذلك
 لانها وان نقلت اليها بين دفتي المصاحف لكن لم تتواتر وانه لم يترك منسوخ
 التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس في ما نقل متواترا ماهو منسوخ التلاوة
 من القران او في الكتب الالهية **قوله** وقد اورد ابن الحاجب لامعنى لهذا
 الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعنى القران معلوم لكل احد والمقصود منه
 ليس الا التنبيه على ماهو المراد من بين هذه المعانى **قوله** فلا بد ان
 يقال ممنوع لانه يجوز ان يقال ان المراد من المصحف ما جمعه الصحابة من الوهمى
 المتلو في خلافة ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه
 مرادى مدفوع بل غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الاتحاد
 فى المفهوم **قوله** بل تشخيصه كلام المصنف فى المتن والشرح صريح
 فى ان المراد منه ليس بتعريف اصلا وان اطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى
 فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى
 وهو غير مناسب لغرض الاصولى لانه يبحث عن القران من حيث انه دليل
 على الحكم الشرعى وهو اية اية ليس بشئىء فان قيل المناسب لغرض الا
 صولى ان يكون اسما كلياً صادقا على كله وعلى اجزائه فلوابقى على عمومته يدخل
 فى الحذف الحرف والكلمة من القران وليس به فى عزى الشرع ولو قيد بالكلام
 التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قران قلت نقله بين دفتي المصاحف لايكون
 الامرونا بافادته الحكم الشرعى والحرف والكلمة لاتفيد ذلك وعن هذا قال
 السيد الشريف قدس سره فى حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص
 بالقران **قوله** يطلق على الكلام الازلى كما فى قولك القران غير مخلوق
 والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقرء كما فى قوله تعالى قرانا عربيا وقوله فاذا
 قرانه فاتبع قرانه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما فى قوله صلى الله
 عليه وسلم لاتسافروا بالقران الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن

كلا من القران والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف
 بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا احملا واقله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع
 ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق بالا بالسموعات ولو كان الكلام مشتركا
 بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يردان التحقيق ان اسما الكتب
 من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام في قوله تعالى في التورية
 والانجيل وذلك لان اسماء الكتب المدونة في فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس
 لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسما الكتب السملوية والمصحف الالهية
 فهي حقيقة في الصفة القديمة فالاصل ان تكون مجازا في المقروء والمكتوب
 احترازا عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعاني المجازية باعتبار التعيين
 النوعي والحضور الذهني بل بمجرد علاقة الدلالة وهي تتحقق بين كل شخص
 من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقي بلا زيب فيصح دخول
 اللام في هذه الاسماء لاحتالة قوله ﴿﴾ ويطلق ايضا على ما يدل عليه اه اشارة الى
 ان القران مجاز في الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ
 مشترك بالمعنى اللغوي يعنى مكثر المعنى لا ما يقابل المنقول والحقيقة
 والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل الرجوع
 هو الاول ولان التحقيق ان اسما الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ
 الواقع عن شخصين او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة
 المنقوشة في حللين يعنى في العرف امرا واحدا فاعلم ان التعيين معتبر في معاني
 هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخص لانها اعراض مختلفة باختلاف المحال
 فتكون اعلاما جنسية فلو كان اسما الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجوز دخول اللام
 عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم ان يكون القران غير منصرف وقد ورد منصرفا
 البتة وبالجملة ان العلمية انها تكون في المعنى الحقيقي ولما كان اسما الكتب
 الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه
 باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص
 من اشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس
 لما مر فلا يصح دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ واما يلزم الدور أه هذا للزوم
 انها هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظي والا
 فالمقصود منه في التعريف اللفظي احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة
 وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نهجية يعنى
 ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولالكتاب مبنى على ان أه فهو سند
 للمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على
 التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
 وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على
 السند ومردود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كان عبارة عن ذلك الشخص اى
 الشخص بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن الشخص القائم بلسان جبرئيل
 لما فيه من المساحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان
 اللفظ وليس كذلك بل هو قائم بالهوا المتوج ولذلك يمكن سماعه
 ﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا أه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب
 العلمية وهذا باعتبار العرف الطارى والاصطلاح المحدث للفقهاء الاصولي
 واما في اطلاق الشارح اسم القران فهو حقيقة في صفة الحق الذى لا يمكن ادراك
 ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى فحسب واما في الكتاب والمصحف فمجاز من
 قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ الحنفية
 والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى
 المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو
 كفر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار للضروريات
 الدين اذا انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا
 اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز
 تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى
 كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام
 مخالفا لما حققناه سابقا
 من ان القران حقيقة
 في الصفة مجاز في
 النظم المقروء المكتوب
 * منه رحمه الله تعالى

الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمة الله عليهم أجمعين
والحاصل أن كونه كلاما مجازا ونسبته إلى الله تعالى حقيقة **قوله** **﴿** لأن معرفة
كل واحد منهما موقوفة على الإشارة أي على الإشارة إلى معناه باسم الإشارة
أو الضمير أو العلم الموضوع له فإن كل واحد منها موضوع لهما وحاضر في الذهن
ومتعين بالتعين النوعي أو الشخصي وقيل المقصود منه الحصر الإضافي بالنسبة
إلى التعريف **قوله** **﴿** يقال هذه الكلمات ويقرأ آهذه العبارة أولى من عكس
الترتيب لمطابقته لهما والواقع في محل الإشارات إلى السور والآيات وغيرها
على أنه لو قرأ أو لائم أشار لربما كان المخاطب غافلا عما يريد لعدم توجه
قلبه إليه بخلاف التنبيه بالإشارة أو لائم القراءة وإن كانا متساويين في كونهما إشارة
إلى ما هو غير محسوس في حال الإشارة **قوله** **﴿** يلزم الدور قيل عليه التوقف
ممنوع لم لا يجوز تعريفها بأنها بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل
قرأنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل ورد بانه مع انتقاضه بنحو آية الكرسي
وآية المدائنة فإنها أيضا كذلك عدول عن الظاهر إلى الخفي ومن الحقيقة
إلى المجاز العرفي لأن السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن
ولا تشمل سورة غيرها بل إطلاق السورة على أبعاض التورية والانجيل إنما
وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بأن آية الكرسي وآية المدائنة
مجرد إضافة لتلقيب وتسمية وبيان المراد مترجم أوله بالابتداء بالتسمية وآخرها
بالانتهاء إليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالحيلة اعتماد الصحة على المعلوماتية
وكون المراد من التعريف التشخيص لا إفادة الماهية **قوله** **﴿** أي أبحاث الكتاب
وهذه الأبحاث غير مختصة بالكتاب بل تجري في السنة وغيرها إلا أنهم أضافوها
إليه اعتناء به وإهتماما لشأنه والافتح هذه الأبحاث أن تور في ركن على حدة
غير مختص بالكتاب وغيره **قوله** **﴿** قسم اللفظ ترتيبه على كونه نظما باعتبار أن المراد
منهما واحد لأن اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم
أبحاث هذه التقاسيم وجر يانها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أو لائها ولجورد
التحاشي عن سوء الأدب والأفالم أراد منه هو المراد من اللفظ فلا يراد أن النظم هو الانقراط

المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص
 والعام والمشارك ونحو ذلك ليس من اقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم
 الا ان يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم قوله ﴿ اربع تقسيمات لان اللفظ
 الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فان اعتبر فيها
 الظهور والخفاء فهو الثالث والا فالرابع قوله ﴿ لان اللفظ في الاصل اسقاط
 شىء من الفم يعنى انه يطلق عليه باعتبار انه فرد من مطلق الرمى الذى
 هو معناه الموضوع له لتلازم الاشتراك او المجاز في اطلاقه على الرمى وما
 يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمى تنبيها على ان مظان سوء الادب
 باعتبار الرمى والاسقاط من الفم لان القران مرفوع لا يرمى ومحفوظ لا يسقط
 فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال
 سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فهو احق بالاحترار عنه
 اجيب بان النظم حقيقة في اللؤلؤ المجموع في السلك مجاز في الشعر واللفظ
 حقيقة في الرمى مجاز في التكلم والتبادر هو الحقيقة قوله ﴿ حتى لو قرأ بغير
 العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء
 وقيل انها جواز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها اقرب
 الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان اهل الجنة كما في الحديث لسان
 اهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع
 مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام احب العرب لثلاث لاني عربي
 والقران عربي ولسان اهل الجنة في الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 من احسن منكم ان يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فانه يورث النفاق
 اخرجه الحاكم عن ابن عمر رضى الله عنهما وفي شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة
 والفارسية فانها لغة اهل النار بل الفارسية ادون اللغات وابعدها عن العربية
 وقد منق بعض الفضلاء كتابا في بيان مزية التركية على الفارسية قوله ﴿
 جازت الصلوة عنده قال في الكشف والمدراك اجاز ابو حنيفة رحمه الله القراءة
 بالفارسية على شروط وهى ان يودى القارى المعانى على كما انها من غير

ان يحرم منها شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة بلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطائف المعاني والاعراض ما لا يستقل باداة لسان من فارسية وغيره لو ما كان ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مثل قول صاحبيه في انكار القراءة بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح انه روي ابو عصمة نوح بن ابي مريم المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن ابي يوسف وزفر رحمهما الله انهما ما اختارا قولا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة قط ومنه بهما انه لا يجوز القراءة بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه ان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهر احيث وصف القرآن بكونه عربيا ولان المعنى ان كان قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحدوان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة الى المعنى واما اضطراب كلامهم يجعله تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقا وعلى التوزيع فمن باب عدم التفتاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جميعا آهول لعل مقصودهم دفع التوهم الناشئ عن قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية ان القرآن عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه فان كان على واحد شخصي او نوعي او جنسي فخاص والافصح استغراقه جميع ما يصلح له عام وبذلك يجمع منكر او نحوه او على متعدد فمشارك ﴿ قوله ﴾ في وجوه النظم صيغة ولغة اى وضعها على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابلة والافالغة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعله انها اختاره على الوضع الذي هو اخصر واظهر وقدم الصيغة التي هي الوصف المؤخر

تنبيه على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لاسيما الأمر والنهي الذين
عليهما مدار الأحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله أنه مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ
المدال باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قاله فخر الإسلام
﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فإن كان في الموضوع له حقيقة والافجاز وكل منها
أن ظهر منه المراد فصريح وإن استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما أورده
فخر الإسلام لأن الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بأن التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله
بحيث يفهم من اللفظ والأول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لو حظ المعنى أولا
ظهور أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ أن وضع لكثير لكل واحد من
أفراده كفا في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو لوجه وعها كاسماء الأعداد
﴿ قوله ﴾ في مشترك فهو على ما يفهمك التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد
قيل عليه أنه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منه
اجيب عنه بأن المراد وضع اللغة وبأن المصنف لا ينال من دخولها فيه وتصريح
البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور أي على
حد معين مثل السموات فإن دلالة الجمع وما في معناه لا تنحصر على الثلاثة
أو الأربعة أو غيرها من الأعداد والقول بأن المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والأفالكثير المتحقق محصور لاحتماله مع كونه
غير منان لذلك مبني على وضع الألفاظ للأمور الخارجية ومذهب الحنفية
أنها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي
والاثبات وإن استثناء الكل عن الكل جائز فيما كان بغير لفظه خلافا للشافعية
والإشعرية ﴿ قوله ﴾ وضعوا واحدا يخرج آه اعترض عليه بأنه لا حاجة إليه
في إتمام التعريف لأن المشترك يخرج بغير الاستغراق لأنه بالنسبة إلى معانيه
المتعددة ليس يستغرق فهو لا يتحقق والإيضاح واجيب بأن المشترك وإن
لم يكن فيه استغراق بالنسبة إلى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق
لجميع ما يصلح في الجملة ولو بالنسبة إلى المعنى الآخر ولهذا لم يضاف إلى هذا

القيد خروج المبهمات كالضمائر فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها
 بقيد الاستغراق بلا قيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح
 لاينا في خروج المشترك به فلا مساع لاضافة خروجه اذن الى قيد اخر وان
 الاستغراق على سبيل البديل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه الممتدة
 كما في قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فيحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها
 تستغرق كل فرد على سبيل البديل لانا نقول لانسام انها موضوعة للكثير بل هي
 عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من المجموع **قوله** **و** والكثير
 يخرج ما لم يوضع للكثير اه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون
 كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد ادخل
 فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فاحتيج الى التعميم وادخال كلمة او على
 التعريف بان يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او امر مشترك بينها
 كالعام او لمجموعها كاسماء الاعداد ثم لابد من تقييد الاجزاء بالمتفقة الحقيقة
 مما لا يدل عليه اللفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الا هذا
 المعنى المتمتد ولانسلم ان العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما
 بل موضوع لهما بالوضع النوعى والالكان استعماله فيها مجازا كالضمائر عند من
 زعم انه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية في قولهم بعموم نحو الانسان المعرف
 بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص مما وضع للواحد الشخصى
 والنوعى والجنسى وجعلهم اسما الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس
 صريح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشاف على ان
 الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام لا تدل الاعلى معناه من التعريف
 والتعيين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انها هو باعتبار الصلة
 والحشو فان قلت فما تقول فى اسماء اعداد وصيغ التثنية قلت
 لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة
 والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الخصوصية المتكررة بالوضع
 النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم ولم جراثيم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه
 محصور من جهة اخرى وعبارة فخر الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى
 واحد على الانفراد وكل اسم وضع لاسم معلوم على الانفراد ناظرة اليه فتأمل
 قوله ﴿ فجمع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض
 بدليل العقل او غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصالح له قبل التخصيص
 وبعده واجيب عنه باننا لانسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو اطلق
 ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص
 منه والمخصص انما بين انه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصالح
 له لانه لا يصالحه ﴿ قوله ﴿ فعلى قول من لا يقول آه وهو مذهب مشايخنا
 العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴿ وعلى
 قول من يقول بعمومه كمشايخ ما وراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق في العموم
 بل الشرط فيه انتظام جمع من المسبيات باعتبار امر مشترك على ما اختاره
 فخر الاسلام البزدوى ووجه الاسلام الغزالي رحمه الله وجماعة واما الزعم ان الجمع
 المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظر الى صحة الاستثناء في قوله تعالى لو كان
 فيهما آلهة الا الله لفسدنا ومثل قولهم ثمرة خير من جرادة ﴿ قوله ﴿ الجمع
 المنكر الذى يدل آه اعترض عليه بانه اذا كان وساطته بين الخاص والعام بناء
 على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا اخرج
 الماويل من هذا القسم وبانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا
 لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف
 في العام المخصوص بالبعض انه حقيقة في الباقي فيكون معنى وضعه الا كالمماويل
 لا يقال لا فرق بين اعتبار رأى المجتهد فى المماويل وبين اعتبار القرينة فى الوساطة
 لاننا نقول القرينة فى الاول دلالة المشتركة على بعض المعاني وفى الثانى لاجراج
 البعض للدلالة على الباقي وعن الثانى ان معنى غير المحصور ليس ان
 ما يدل عليه اللفظ غير متناه او لا يناله الا حصائل المعنى ان كثرته غير منحصرة
 على عدد معين ومن مبين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هى الثلاثة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل و فرس اشارة الى ان النوع
 في نظر ائمة الاصول وعرفهم قد يكون ماهو النوع عند ارباب المعقول كالفرس
 وقد يكون ماهو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم
 البرعة لاختصاصه باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك
 دون البرعة ﴿ قوله ﴾ ان ترجع بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر الماول
 بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرءى من اصحابنا كفخر الاسلام
 اراد الماول من المشترك بقريضة ان الكلام في اقسام النظم صيغة ولغة وبغالب
 الرءى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او اقياس او التامل في نفس
 الصيغة فلا يرد ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب
 الرءى فان الخفى والمشكل والمجهول اذ الحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا
 وبظنى يسمى ماولا ﴿ قوله ﴾ بالرءى ولم يقل بغالب الرءى لان غلبة الظن
 ليست بشرط في ذلك بل يكفى حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس
 او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قر و غالباً كان اولاً وكونه من اقسام النظم
 باعتبار الوضع عندهم نظرا الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة *
 ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ماهو ليس بمضمر وقد يراد باليس
 مبهم مطلقاً وهو المراد ههنا ﴿ قوله ﴾ فصفة قيل جعلها مقابلاً لاسم الجنس
 خلاف الاصطلاح ورد بانه لم يجعله مقابلاً بل للاسم الشامل للعلم
 واسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق امام متعلق بوضع فيكون وزن
 المشتق وهيئته داخل في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين
 ما وضع له كلا الامر ين من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل
 صفة وهذا التوجيه ادعى هيب الد بن الشاشي سماعه من المصنف وامام متعلق
 بكان فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فالمعنى ان المشتق عين
 ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلاً معناه معنى الضرب
 مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم
 في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود

واعترض عليه بان التعريف على هذا لا يصدق الاعلى صفة تكرر على وزن
الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى
الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر
عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والالة
للقطع بان القول ان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان
الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بان المراد من وزن المشتق وزن جنسه
اي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالعنى الاسم الظاهر ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع
اسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثى المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة
ولانسلم ان اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل
فى الصفات على راي المصنف ولعل يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة
فيه مع انهم صرروا بان الاستعارة التبعية انما تجرى فى الحروف والافعال والصفات
مع القطع بجرانها فى الاسماء المذكورة وبان المراد كون المشتق منه مقصودا
دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه
تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتاخير
لان تاخير ما حقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكون فى كلام البايغ الا عن نكتة
وعلى الثالث باذخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الامع المتبوع
فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا
فيها بالذات بل الامر بالعكس **قوله** فان تشخص معناه فتدخل اعلام
الاجناس فى اسماء الاجناس لان كلا منهما موضوع للطبيعة او اراد من التشخص
المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل فى العلم **قوله** فاسم جنس
قال الزمخشري فى المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما
ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرسل وعلم
وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومنهوم ومضمر **قوله** وهما مشتقان
اي العلم واسم الجنس كناقلة ومارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة
لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

بيان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ في التعاريف
 والتقسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هي اى مع قطع النظر عن كونها
 في هذا الوضع او في غيره ولهذا السند خرج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق
 ولم يبال بالضمائر لظهور غرضها بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فلا عتراض
 عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشىء على ان عدم الاشتقاق
 باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتبرة في الاشتقاق
 بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاف وغيره صرحوا بان الاسم
 مشتق من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن
 ولا شك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم **قوله** **﴿** اول اقال في الفصل المنقول
 اما منقول عن اسم عين كثور او اسم معنى كفضل **﴿** او عن صفة كحاتم وناكلة او عن
 فعل كشمز وتغلب واصمت **﴿** قوله **﴿** المسمى بلا قيد اه اشارة الى ان اسم الجنس
 وما يحسن وحده موضوع لنفس الحقيقة على ما هو من هب المحققين لا الفرد
 المنتشر كما هو من هب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى
 فتحرير رقبة وقوله سبحانه ان تدبحوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير
 مقيد بشىء من العوارض والجواب ان الفرد في مظانه انه يدل عليه التنوين
 والاسم لا يدل الاعلى الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد
 والقول بان المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى ويلاباه مقابلة
 قوله او اشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لا بالذات لاننا نقول الحيثيات
 قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فان قيل فكيف يكون العام موضوعا
 لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهى غير متكررة والاسم لا يدل
 الاعلى مسماه ففى استعمالها فى الطبيعة لا عموم له وليس من الفاظه وحيثما يراد منها
 الفرد المعين او جميع الافراد او بعضها فانما ذلك ببعونة المقام وقرابن الحال قد لايتها
 حينئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كلاً او بعضاً **﴿** قوله **﴿** او اشخاصه
 كلها كما في الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما في صورة العهد
 الخارجى او بعضها غير معين كما في العهد الذهنى **﴿** قوله **﴿** فهى ما وضع اه

لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون
المسمى وفي مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او ردتعريفيهما بحيث
يشملان كل من اقسامهما **قوله** عند الاطلاق للسامع اى لا يعتبر في
وضعه الحضور الذهني والتعین النوعى او الشخصى في معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد انه اذا
قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريف احسن
وما ذكره الرضى وغيره ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شىء بعينه والنكرة
ما وضع ليستعمل في شىء لا بعينه فانه مبني على راي غير مرضى وهو ان اسم
الجنس موضوع للمفهوم الكلى ليستعمل في افرادة **قوله** اذ لا فرق بين
المعرفة والنكرة يعنى ان الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن
الواضع عند الوضع فان الحضور والتعین حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين
الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالى منطبق له لكنه غير معتبر في
معنى المعرفة ولا انكرة بل الذى اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعین
المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من
الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه
وتعین عنده بشخصه او نوعه او جنسه **قوله** والمعرفة ما وضع لمعين عند
الاطلاق له بالوضع الشخصى كافي الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع
النوعى كافي اسما الاجناس المعرفة بالام او الاضافة قال السيد الشريف
قدس سره الاشارة الى تعین المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى
علما ما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصا ان كان فردا
منها كزید وان لم تكن بجوهر واللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة في اسما الاشارت وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضماير
وكل نسبة المعلومة هملية او غير هملية في الموصولات والمضائق الى المعارف واللام
والنداء في المعارفات بهما فظهر ان معنى التعريف مطلقا هو العهد في الحقيقة لكنه
جعل اقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما
اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة
فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد
اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعد مها كما سبق واما
الاسد فلا اشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم
الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهوده عنده
كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهوده له
واما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة
اعم من الجزئى اذ المعتبر في المعرفة المعلوماتية والمعمودية وفي الجزئى التشخيص
وعدم قبول الشراكة والنكرة افحص من الكلى لان العلم الجنسى كلى وليس
بنكرة قوله وانما قلت للسامع قيل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد
الواقع عليه الان يقال ان مراده من ذلك العين من رجل وهو مستعمل فيما
وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعين
عند الاطلاق للسامع الان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعيينه للمخاطب وحضوره
الذهنى ولو لا ذلك لصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم
ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل ان ما هو المعتبر من العهد
والتعين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف
والموضوع والتعظيم ولعلك ان احطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب
والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على
الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو المنهج القويم واصراف المستقيم ذلك
فضل الله يوعيته من يشأ والله ذو الفضل العظيم قوله يوجب الحكم قطعاً
فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفع الى الخاص لكونه مناطاً للقطع
ومداراه اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص
باعتبار تضمنه اياه وكأنه عدل عن قولهم انه يتناول مداوله قطعاً لما اراد به من
الحكم الشرعى لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذى يتعاق

بهضامن الجمل دون ما يفيد الخاص الذي هو تمثيل مدلوله وموضوعه عند العقل
 فلا وجه للقول بأنه يفيد مدلوله قطعا أو يوجب العلم بهدلوله يقينا فان قيل
 بالمعنى ان افادته ثابتة قطعا على ان يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه أو ثبوتها
 قطعيا قلت فلا يدل اذا ان ما يفيد قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا
 قوله **ففى قوله تعالى ثلاثة قروء** آه شروع فى بيان فروع ان الخاص
 يوجب الحكم قطعا لا خلافا بين الفقهاء وأئمة اللغة ان القرء لفظ مشترك بين
 الحيض والطهر قد استعمل فى كل منهما على الحقيقة وورد ذلك فى الأحاديث
 والأشعار اما فى الحديث فكما فى قوله صلى الله عليه وسلم لما طمعت بنت الجاهليين
 فانظري فاذا اتاك قرئك فلا تصلى فاذا قرئك فتطهري وصلى وقول
 عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك وامامى الشعر فكما فى قول
 الرازي *** شعر * يارب ضمن وضب فارض * له قرء كقرء الحيض *** ومثل
 قول صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عمر لعمره فليراجعوا ثم ايتلقوا
 ان شاء فتملك العدة انتهى امر الله تعالى ان يطلق لها النساء يعنى بالامر قوله تعالى
 فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة ان يطلقها لكل قرء تطليقة وقول
 الأعشى يمدح اميرا من امرأ العرب قد اثر الغزو على المقام
 حتى ضاعت ايام الطهر من نساء لم يواقعوهن فيها لشغل بالغزو عنهن بقوله
*** شعر * افى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائك * موثرة عز او فى**
الحى رفعة * لمضاع فيهما من قروء نساءك * وانما الخلاف فى المراد من الآية
انه الحيض او الطهر على قولين ولا ثالث لهما فتاى مالك والشافعى وداود
الظهيرى وابو ثور هو لظهور وهو رواية عن احمد وقول عائشة والفقهاء
السبعة وقتادة والزهرى وابان بن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر
وزيد بن ثابت رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة واصحابه هو الحيض وهو القول
المرجوع اليه لاهم وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراشدين وعامة
الصحابه وجهه زهور التابعين والسواد الاعظم من اكابر العلماء وأئمة الدين ولهم
فى هذا المدعى دلائل خارجية اشرفت على القطع وليس الموضع موضع
استيفائها وحجة قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله ان المراد
من القروء الحيض دون الاظهار والا فلا مندوحة من ابطال موجب الخاص وهو

الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الندي وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن
 مدلوله والا فالزيادة عليه وكلامه باطلان لاعماله فان قيل لانسلم لزوم الزيادة
 على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار
 الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
 باعتبار انه مماوجب بالعدة قلنا ما ان يمنع وجوب التربص في هذه المدة
 او وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني
 فغايته انه ثابت بالافتضاء والثابت بالافتضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع
 لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص انها هو
 ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والافتضاء فلا يلزم البطلان
 لانا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص
 ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقهاء القرن الاول والثاني
 اختلفوا على قولين وكل من ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر قل
 بامتنساب الطهر الندي وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب
 احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو
 باطل مردود على صاحبه فيتم حجة ابى حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات
 لزوم الزيادة على هذا التقدير **قوله** والطلاق المشروع هو الندي
 يكون في حالة الطهر وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور في هادئة ابن عمر
 فيكون هو المنظور للشارع في نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل ناهض
 فيما اذا طلقتها في الحيض اذا لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك
 بلايمان لانه يعرف بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
 فوجب بتماهها ضرورة عدم تجزئتها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان
 موجب الخاص **قوله** لا يكون بين آه قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول
 قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور
 المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الاضداد ورد بان ذلك كما
 يتوقف على انها يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجرّد الافتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ وقد تفرّدت به
لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انما كان قولهم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالها عن المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضاء
العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار
الساعات ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى فان طلقها آه لاخلاف في عدد الطلاق
المشروع بين الاثمة وانما الخلاف في ان الخلع فسخ او طلاق فذهب الحنابلة الى انه
فسخ وهو القول القديم للشافعي والروى عن ابن عباس واستدلوا عليه
بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده اربعاً وذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو
من مذهب اهل البيت من الساف والخاف والقول الجديد للشافعي وفي انه يباحثه
صريح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثوري والاوزاعي نعم وروى عن ابن
مسعود وابي الدرداء وقال الشافعي واحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن
الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقاً ومشروعية الصريح
بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام
ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باعسان
على الطلاق الشرعي اعم من ان يكون رجعي او غيره اذ لا دليل على التخصيص
وليس بمعهود قبل الذكر والرجعي ربما يكون بمرة واحدة والواو معناه
ان الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال
دفعه واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانيك
وهذا ذيك ونحو ذلك من الثنائى التى يزداد بها التكرير دون التثنية اى كره
بعد كره لا كرتين اثنتين وانما بابعد الباب لا البابين اثنتين وهكذا فيه دليل على
ان الجمع بدعة غير مشروع خلافاً للشافعي وان قوله فامسك بمعروف او تسريح
الاية تحيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين ان يسكوهن بحسن
العشرة والقيام به واجبون وبين ان يسهرهون السراح الجميل الذى علمهم
اعم من ان يكون بالمراجعة او بالمناكحة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة او بابقاع الثالثة ثم قل وان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
 فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها
 وفي تخصيص فعلها في الافتداء مع انها لا تخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل
 تقرير لفعله فكان بيان بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق
 من الطلاق وان الافتد اطلاق لا فسخ وانه نوعان بمال او بغير مال ثم قال فان
 طلقها اي بعد الطلاق المذكور الموصوف بالنكرار في صدر الآية كلاهما واحد ما
 افتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح تمولىه النساء خلافا للشافعي
 فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية فزات في ثابت
 بن قيس بن شماس وامراته جميلة اوزين بن بنت عبد الله بن سلول وابنت سلول اوجيبة
 بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت في دواوين السنة وفي مسند
 احمد وغيره وكان ذلك اول خلع في الاسلام فلا ير دان اكثر الاحاديث يدل على
 ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه بالحقة انصرح
 لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار في دلالة الآية على المقصود
 والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد
 من الخلاق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح
 باحسان طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تربيعة او تكرار اقلنا قوله فتسريح
 باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره
 المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامر من المشروعين
 المجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم التربيعة ولا التكرار
 فان قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الافتد في الطائفتين
 على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيان للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا
 بالافتداء الذي تضمنته الطائفتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة
 المفسرين يكون الافتد مقدم على التسريح والايلازم التربيعة على ان تقدمه
 على الافتد انما يفيد جواز كون الطلاقات الثالث كلها او بعضها افتدا فيدل

على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل
لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلاتراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك
العمل به موجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وانجاب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كانت
الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين
اللتين كلاهما واحد بهما افتداء فان قيل هذاية تضي ان لا يشرع الخلع الا بعد
ثنتين قلت لم نخصص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما
قوله ﴿ ذكر الطلاق الميعقب للرجعة مرتين آه على بنا الفاعل من الاعقاب
كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اى اورثوه ويقال اكل الكلة اعقبته سقما اى
الطلاق الذى يورث صحة للرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالتركرا
مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله
فان طلقها اى بعد المرتين لا قيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التى تكون بعد الطلاق الرجعى من غير نكاح ولا رضا المرأة على الخصوص
بل مطلق العود كما في قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا
ان يقيما حدود الله لما مر ان المراد من الطلاق هو الشرعى الاعم منه ومن البابين
وفي الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر فى الكشاف قوله تعالى فامساك
بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بهما جبهن ﴿ قوله ﴿ فان ذلك
زيادة على الكتاب الاولى ان يترك العمل بموجب الفاء الذى هو لفظ خاص
على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انه اكتفى باقل مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل بموجب الخاص اشد استحالة واكثر فسادا ﴿ قوله ﴿ فساد
التركيب فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها اى بعد
المرتتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف
والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين
اللتين هما مقتضى المرتتين والتأريق واندر اجه فيوما على ما مر بيانه لان
اتصاله بهما هو اتصاله بالافتداء فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

واما الآية فالنظر الى
ففس التركيب يغيب
بعد غاية التنزل
ان الافتداء فرقة
ليس غير فان حاصل
الثابت به كونه تعالى
بعدهما افاد شرعية
الثلاث اوبين ذلك
نص على حكم اخر
هو جواز دفعها البذل
تخلصا من قيد النكاح
واخذ منها من غير
تعرض لكونه غير
طلاق او طلاقا هو
الثالثة اولا فتعين
اخذها من خارج البتة
وهذا الوجه من قوليه
بين الثالثة بعوض
وبغيره لانه لا يحتاج
الجواب الى كماله كما
سمعت ولا يفتضى
ان لا يشرع الخلع
الا بعد ثنتين بل
انما نص على شر
عية الثلاث وبين حكمها
اخره وجواز الافتداء
عن ملك النكاح
من غير زيادة على
ذلك فتح القدير
من نفسه

او احد يومها افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة
 وارادة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين
 قوله ﴿﴾ اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى اه الشافعية خصوا الطلاق بالتطبيق
 الرجعية وحملوا المرتين على العدد والثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق
 اي التطبيق الرجعي مرتان اثنتان فامسك به معروف بالمراجعة وحسن المعاشرة
 وتسريح باحسان بالطهنة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روى
 ان ابا رزين العقيلي سأل رسول الله عليه السلام اين الثالثة فقال وتسريح باحسان
 وهو مبني على ان العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء
 وجعلوا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيراً لقوله وتسريح
 باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع بمجاناة وبعبوس
 اخرى ومن جعله فسحا احتج بان تعقيب قوله فان طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين
 يقتضي ان يكون طلاقاً رابعة لو كان طلاقاً فلنا مفاد الآية بعد غاية التنزيل ان الافتداء
 فرقة ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً هو الثالثة اولا فانه سبحانه
 افاد شريعة الثالثة بقوله وتسريح باحسان ثم افاد حكمه بقوله فان طلقها اي
 التطبيق الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره وكذا لك بين
 حكماً اخر وهو جواز دفعها البذل تخلصاً من قيد النكاح واخذه منها وقبول النكاح
 الفسخ واحتمال ان يكون الخلع فسحاً لا يوجب ان يكون الواقع في نفس
 الامر احد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البتة ﴿﴾ قوله ﴿﴾ وقال المختلعة
 وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسحاً ﴿﴾ قوله ﴿﴾ البأ لفظ خاص
 لم يقل الا بتغال لفظ خاص كما قال غيره لان الذي يبطل موجهه في المفوضة ان لم يجب
 البهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه
 بالمال اي يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقاً بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح
 لا بالاجارة والمتعة بقرينة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد
 شرعاً لكونه غير عقد في نظر الشارع ﴿﴾ قوله ﴿﴾ والخلاف ههنا في مسئلة
 المفوضة قال بعض المحققين بكسر الواو ووقع به السماع على معنى انها مفوضة

نفسها وليها وللزوج ويجوز فتحها الى التي فوضها وليها للزوج وهي التي
زوجت من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة
التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا وما التي زوجت نفسها
فنكاحها فاسد عند الشافعي واصحابه فلامهر لها عند هم لذلك لانها مفوضة فقوله
التي فكحت ينبغي ان يكون على بناء المجهول **قوله** واكثر هم اى اكثر
اصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولا يويه لكل واحد منهما السدس وقوله جل
ذكره اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب
قوله خمس فرض المهر قيل هذا تدقيق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث
اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدمول عما ذكره الاصوليون من ان
الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى
سورة انزلنا ما وفرضنا ما اى قدرنا ما وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصى ما فرضتم وقال نصيبا ما فرضنا وقال فريضة
من الله ومنه فرض النفقة اى تقديروا وانفرايض للسهم المقدرة والامور الفرضية
اى المقدرة مجاز في غيره دفعا لاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى الايجاب
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر
في الشرع بتقديروا فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم اى اوجبنا فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذى
صرح به الاثمة من ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفى الايجاب شرعا فمعنى الآية
قد علمنا ما اوجبنا على البؤة منين في الازواج والامان النفقة والكسوة والمهر
بقريضة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات
الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احداهما ان معنى الفرض ههنا التقدير
والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون
للاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انه لما ثبت اختصاص تقدير المهر به جل ذكره

واكثره ليس بمقدر شرعا للدلائل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين ان
 امراد ادناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الاية بالسياق لانه
 بعن قوله خالصه لك يعنى نفى المهر خالصه لك وغير ذلك قد علمنا ما فرضنا عليهم
 من ذلك فخالى حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالاية وسببه اظهار الخطر للبضع
 ومطاي المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير
 ما استباح به العضو بماله خطر وذلك عشرة في حب السرقة فيقدر به في استباحة البعض
 وهذا من رد المختلن فيه الى المختلن فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه
 مرفوعا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة
 اخرجه الدارقطني والبيهقي فيجعل كل ما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه
 المعجل لهما ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب
 بعض العلماء الى انه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن
 عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تهسكاً بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى
 الله عنه فيمارواه ابن عباس رضى الله عنهما ان عليهما تزوج فاطمة اراد ان
 يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله
 ليس لي شيء فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل لفظه لابي داود ورواه
 النسائى ومعلوم ان الصداق كان اربعة مائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز
 قبله لهاروت عاكشة رضى الله عنها قالت امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا رواه ابو داود فيجعل المنع المذكور
 على الندب اى فندب تقديم شىء ادخلا للمسرة عليها تالفا لقلبها واذا كان ذلك
 معه وداو جب همل ما خالف ما روينه عليه جهعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله
 صلى الله عليه وسلم بالتماس خاتم من حديد على التقديم تالفا لهما عجز قال قم
 فعله اعشرين اية وهى امر اترك رواه ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجتكما
 بهامعك من القران فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليحتاج
 الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان
 عند الحديثين قلنا له شاعدا وهو ما عن علي رضى الله عنه وعبد الله بن عمر
 وعامر وابراهيم ورواه باسناد الى جابر في شرح الطحاوى وما عن علي لا يقطع

انيد في اقل من عشرة ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني
 والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمرو عامر
 وابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماء وما ورد مما ينافي التقدير
 بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديث ولكنه محمول على المعجل لئلا
 يعارض كتاب الله القطعي الدلالة قوله ﴿مسائل اخراه وهي زيادة
 التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بحديث البكر بالبكر
 جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء في الوضوء على
 قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم باحاديث وردت في ذلك كما هو من ذهب الشافعي
 ومالك رحمه الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى
 فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها في هذا الفصل لانه
 موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل به وجبه وهذه المسائل لاتناسبه قوله ﴿
 وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فان ابا حنيفة وابا يوسف رحمه الله ذهبا الى
 ان الزوج الثاني يهدم مادون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالاتفاق
 وأورد عليه ان حتى في قوله تعالى فلا تحلل من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
 في الغاية واثرها في انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث لافي
 اثبات ما بعدها وانما ثبتت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد
 او غاية للحرمة الثابتة بمادون الثلث يكون زيادة على النص وابطالا لمدلول
 الخاص وكذلك الحال بعينه في حديث عسيلة المشهور من قوله عليه السلام
 لا حتى تنكح من عسيلته وينكح من عسيلتك وأما قوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فخير واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على
 النص القطعي واجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد
 وزفر والشافعي رحمه الله وهو من ذهب عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم قال
 ابو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهاها ويصعب
 الخروج عنها وصدقه ابن الهمام وقوله من ذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله
 عنهم وامام مسئلة القطع فيمن ذهب ابي حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يترك عصمة

الامال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه أو استيلاكه واعترض عليه بأن القطع
خاص في الابانة ولا دلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يوجب ابطال العصمة
الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص واجيب بان عدم العصمة يثبت بقوله تعالى
جزأ فلان مطلقه في معرض العقوبات ما يجب حقه الله تعالى خالصا فيجب ان يكون
الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة
والتحقيق ان نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق
لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكونان من مصدر اقاته بل نفى
الضمان حكم مثبت بدليل اخر ﴿ قوله ﴾ اذا قال لفلان على دراهم اورد عليه
بانه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو مذهب
الجمهور وانه خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال من ان جمع الكثرة كل عد من
العشرة الى مالا نهاية له والجواب ان في كل واحد من هذين المقامين خلافا واسنا
في صدق تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول
العام والجمع المنكر المتعدد وانهما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأى
المصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح ﴿ قوله ﴾ في سورة النساء
القصرى يعنى سورة الطلاق ﴿ قوله ﴾ نجعل قوله تعالى واولات الاعمال
ناسخا والعام المتأخر الورود يعين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا
خلافا للشافعى رحمة الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مندرجه
ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه وما اذا ورد بعد العام معارضاه كما
في مانحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهم وقصر الاخر في بعض ما
تناوله ولكن في خصوص هاتين الايتين تعين العمل عند عموم الآية الثانية وتخصيص
عموم الاولى بها في قدر ما تناولناه لوجه رجحت ذلك قال البيضاوى في تفسير
قوله تعالى واولات الاعمال اجلهن ان يضعن هملهن والمحافظة على عمومهم اولى
من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم وينذرون ازوجا لان عموم
اولات الاعمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معال هونا بخلافه ثمة
ولانه صرح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليال فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال حملت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقدّمه
 تخصيص وتقدّم الاخر بناء العام على الخاص والاول راجع للوفاء عليه ﴿ قوله ﴾
 لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنيفة ما وراء النهر كابي
 المنصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والوجه
 مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء
 عند هؤلاء لان الاحتمال القائم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب
 ﴿ قوله ﴾ وعندنا في عند المحققين من الحنفية وجه هو رهم وهم العراقيون
 كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري
 ومن لا يخصيهم الا الله وتابعهم الحناني من عام ما وراء النهر كابي زيد الدبوسي
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع اصول ابي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان
 الامام ابا بكر الرازي المخلص رحمه الله بعد ما اقام دلائل المذهب وقرر شوا
 هذه قال فبان بما اوضحنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب
 المسلمين من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا احد من السلف ومن بعد هم الى ان
 نشأت فرقة من الامر جمعة ضاق عليها المذهب في القول بالارجاء فلجأت الى دفع
 القول بالعموم رأسا لئلا يلزمها الخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الاي
 المقترضة لذلك هذا كله بعبارته وقد ذكر في اول هذا الباب من كتابه في اصول
 الفقه وحكى ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال اني اقف
 في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل
 على ان مذهبه كان الوقف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال
 وابي الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس ابا سعيد البردعي
 وشيوخنا القدماء رحمه الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين
 الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين
 النسفي في كتاب التبصرة وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون على القائلين بذلك
 الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمه الله
 فاتبعهم في مسألة العموم وذكر ما تصور عنده انه دليله في المسئلة ونسب ما هو

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيهها لكلام
الحنفية في هذا المقام ولا يلزم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء المخصص في
صورة التراخي بعدم كون المتراخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة
لأننا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف
وحاصل مراده ان ما يلحق العام من الصور في عن عموم مقتضاه سواء سمي
مخصصا او مقصرا منها ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها
ما لا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول
فهو اهتم لبعض غيرناش عن شبهة وان اريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمله
العام المتنازع فيه ومالم يقتصر بها فلا نسلم انه مخصص بلى معنى شئت اذهو
لا يقصر العام على بعض افراده وانما يوجب فسخ حكمه مع بقاء دلالة كما كانت
من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر
المستقل العقلي ولحوق الغير المستقل اللفظي لان عقاد الكلام من اول الامر
فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة في تناول العام لا افراده ظهور مخصص صار في
للعام عن الدلالة على افراده كما في العام المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقي
من الافراد واما الاقسام التي هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل
المتراخي وغير اللفظي فلا توجب فتورا في دلالتها على جميع افرادها بعد
ورود المقصر عليها كما كانت قبله ~~وقوله~~ وان كان المخصص هو الكلام آه
مواسات مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على انه لا مناقشة معه في اطلاق
المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة
في دلالة العام لجميع ما تناوله والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شيء من الا
قسام الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص
الاول ما اراده الخصم حينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص
وقد اجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بان النزاع انما هو في العام بلا قرينة
مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بالمعنى الاخص او بغير مستقل او بمستقل
موصول منقول معه اليه والالكان مقرونا بما يخصه والمقدر خلافه ولا بكلام
مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام

مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل اليه وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص
شايع ان اراد به ان التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شايع فهو ممنوع وان اراد ان مطلق
التخصيص شايع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه
لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية الغلظة وحاصله ان جنس
التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان يحمل صورة النزاع
عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض
بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا
فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان
ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لما بقي بعد التخصيص قليل
واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه
في حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا ذكرها
والمقصود ان هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدده
لانها تكون مقارنة لما يخصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ بعينه وان لم يقل اليه او مع بقاء
هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقبح في حجة العام من حيث هو
عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقسام فاحتمال
العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر انه غير قاذح فيه انتهى
وان تحقيق ان عوارض العام على اقسام فما يختص باسم النسخ انما يدل على انتهاء مدة
الحكم الذي يفيد العام مع بقاءه على تناول افراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه
لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون في افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة
والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالة على افراده وانما يخرج بعض
الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا في دلالة خلل ولا في
افادته الحكم فيما بقي رتبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما القصر بالمستقل
المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها
لان دلالة على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت
كدلالة على غيرها من الافراد فلما ظهر الصارف عن دلالة عليها تطرقت

الشبهة في دلالة على ما عداها فيكون دليلا على احتمالها فخصما آخر فلا يكون
 دلالة على ما بقى الاظنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقتصر
 بقرينة البعضية الاحتمال محض غير ناشئ عن شبهة على ان وجود مثل ذلك
 المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور
 ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخاص موصولا بالعام في الواقع فيكون
 تخصيصا لا ناسخا فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لاننا نقول الكلام
 على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام
 رديخا في وروده وربما يقال ان المراد من النسخ ما يشمل التخصيص على
 نهج عموم المجاز مثلا ما يمنع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان
 كان العام متأخرا مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فان اشتراط التراخي
 انما هو في نسخ الخاص المعام وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كاي
 العدة فلا نسلم ان المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فان قيل من شرط
 المخصص المقارنة ولا مقارنة في اليتين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا
 تخصيص اوجه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع يتضمن الحكم من ايمان هناك
 فخصما مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل اليها وبالحقيقة المتراخي كاشف
 عن المخصص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظني
 الدلالة ويجري فيه حكم التناقض عند الشافعي ايضا فلا يكون من محل الخلاف
 ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عموميه غير انه رجح الاخير لوجوه ذكرها
 وقد مرت ﴿ قوله ﴾ قصر العام ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه
 عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب
 ان يكون مثل جاني زيد من باب القصر ولا يقول به احد بل المراد انه لولا
 المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا
 ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء آه اعترض عليه ابن الجايب بان الحنفية اهلوا بديل
 البعض نحو جاني انقوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض
 ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر في الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم
 يفرده بالنكرك بل تكلموا في الاربعة المشهورة وكذا ما يودى مؤدى الصفة
 من الحال والصلة والاضافة نحو تحريم الزكوة على فقر أبني هاشم واجاب بعضهم بانهم
 انهم لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اصل المذكور فلا يكون فيه
 قصر **قوله** **او بمستقل** وهو **اه** لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق
 يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك في كلام القوم حيث
 نصوا في مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبعض الايات ببعض
 مع التراخي لاننا نقول لانسلم ان اسم المقصر يقع على النسخ فان القصر صرف
 الدلالة او الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفي صورة النسخ انما رفع الحكم
 عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحال وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه
 قصر وان توهم ذلك في منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيد
 العام من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على عمله واذما
 صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه
 وبالجمله جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ
 الا ترى انه جعل العام المقصور بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا
 شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية
 القايلين بان منسوخ البعض قطعي لا شبهة فيه ولانسلم اطلاق اسم التخصيص
 على ما يتناوله ولو ثبت في كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول
 على المعنى اللغوي وليس الكلام فيه نعم ربما يقع في كلامهم تخصيص الكتاب
 بالسنة وبالاجماع وبالاية المترامية وهو تخصيص اوجبه الجمع بين الدليلين
 المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم مناباته كان هناك مخصص
 مقارن في نفس الامر لم ينقل اليه وهو امر ضروري يكون على حسب الضرورة
 مقدر ابقدر الحاجة وبهذا ايندفع ما عسى ان يوردوهنا من ان هذا الجمع
 كثير ومن ضرورته كثرة موجهه فينا في ما مر من السيد الشريف قدس سره
 من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجهه المقارنة

وليسست هي بحسب الواقع قطعاً بل انه يحتمل عليها الجهل التاريخ بالنسبة انينا
 قوله **﴿** وتخصيص الصبي **﴾** اهـ هذا في اننى لا تميز له اصلاً واما التمييز ففيه
 تأمل وقد جعله بعض المشايخ مكلفاً بالايمان وبعضهم بالاعمال ايضاً ويمكن ان يقال
 ان المكلفين غوطبوا بنحوها ايها الذين امنوا فلانسلم ان العنوان يشملهم
 ومراد المصنف الاول **﴿** قوله **﴾** واما الحس اهـ يدرك بالحس اولاً وبالذات
 بمعنى نفى الواسطة في الثبوت وفي العروض الاضواء ونحوها وبمعنى نفى الواسطة
 في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
 الحركات والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل **﴿** قوله **﴾**
 واما العادة وذلك انما هو فيما يبتنى على العادة كالايمان **﴿** قوله **﴾** يقع على
 المتعارف اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشنى
 بينهما بل العرفى في الاقوال والعادة في الافعال **﴿** قوله **﴾** الموجب لقصر
 العام اى لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لافى الدلالة على افرادة فانه
 باق على العموم كما كان فان فى القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من
 المستثنى منه فى ثبوت الحكم لافى تناول صدر الكلام فالخلاف فى كون العام حقيقة
 فيما بقى فى القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغى بل الواجب الجزم والاتفاق
 بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعضده بعدهم وفاق ولا يعده خلاف
 ولا شقاق وما نقل عن ابى بكر الرازى من انه شرط فى كونه حقيقة ان يكون
 الباقي جمعاً او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد فى قصر الا
 طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز فى الاقتصار عليه واعلم ان قصر العام
 على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلاً بالنظر الى
 دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم
 الثابت عن المكافى بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففى الاستثناء
 فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاعنى القوم الا زيدا
 لا قصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء
 وانما اخرج عن الحكم بالجميئة لا عن تناول القوم ودلالة الكلام واما فى الصفة والغاية

والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم او ثبوت الحكم فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو معهودية مدخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو انما هو الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لو لا المغير لا فاد عموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحق الادوات **قوله** حقيقة في الباقي اه لانه مستعمل فيها وضعه كما كان قبل واعترض عليه بان ان اريد الوضع الشخصى فهو ممنوع وان اريد النوعى فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختصار الشق الاول وذلك لانه لا ارجح فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم او صدق الكلام بالمعنى الذى مر فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد اجيب عنه ايضا بان الباقي يراد بالوضع الاول والثانى حتى يلزم الاشتراك **قوله** حجة بلا شبهة فيه هذا لا يتفرغ على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا **قوله** اى لفظ العام الاضافة اما بيانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العام واما من قبيل اضافة الموصوفى الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لا يمنع من اتصاف المعنى بالعموم **قوله** حقيقة من حيث تناول قال شمس الاثمة السرخسى حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء الموصوف لانها انما تتناول من حيث انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ممالك احرار الافلانا وفلانا ولا مملوك

له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما
 بخلاف ما لو قال ماله ماله احرار الامم الكلى **قوله** في فصل المجاز اى فى التقسيم
 الثانى على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع
 للمجاز فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحواله من ان اللفظ
 الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذلك هنا واعترض
 عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والا فذلك المعنى اما نفس الموضوع له
 فاللفظ فيه حقيقة. واما غيره فهو مجاز واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون
 اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على
 هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على
 هذا الوجه فعليه البيان وبالحمله ان هذا اللفظ فى بعض ما تناولوه حقيقة من حيث
 انه من افراد مجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض **قوله** قالوا كل عام
 خص بمستقل آه لقائل ان يقول ان المتصف بكونه مستقلا او غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصف بواحد منهما
 على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسرته كلام يتعاقب بصدر
 الكلام ولا يكون تاما بنفسه فى افادة لزام فلا عليهم فى ذلك شىء **قوله** وهوان
 المخصوص بالعقل اه يشعر بان المخصص ان كان الحس او العادة او الزيادة
 والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
 الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما احاطه الحس **قوله** فانه يكفر جاحدا آه
 دليل اى على كون الخطابات الواردة بالفرايض دليلا قطعيا كما ان قوله فان
 التخصيص دليل لى عليه واذن تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق
 المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص
 بالبعض فليتأمل **قوله** فان كل ما يوجب العقل تخصيصه اه قيل عليه بل
 لا بد من التفصيل فى مخصص العقل ايضا بانه اذا كان المخصص معلوما كان
 قطعيا او مجهولا كان ظنيا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون
 الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار واجيب بان الكلام
 ليس فى مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المبحوث

عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضى اخراج بعض مجهول عنها فمن
 ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة اصلا
 وذكر في الكشف انه يثبت حكم العام في اخص الخصوص من غير توقف على
 البيان وماوراه يحتاج اليه ﴿ قوله ﴾ معلوما كان المخصوص اى الخاص المخرج
 من العام ﴿ قوله ﴾ كما كان اى يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل
 التخصيص ﴿ قوله ﴾ لانه غير مستقل بنفسه يفيد ان علة عدم تعليل المستثنى
 هى كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل
 دليل الخصوص بهماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا
 تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في افادته
 المراد لاقى نبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الاقوال الثلاثة على
 تقدير كونه دليل الخصوص معلوما ومجهولا اما على القول الاول فبكونه حجة
 على التقديرين واما على القول الثانى فبكونه ظنيا على تقدير كونه المخصص
 معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما واما على القول الثالث فبكونه ظنيا
 على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لانه ترجيح من غير مرجح آه اعترض عليه باننا
 لانسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ماوراء المخصوص
 متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج من العشرين
 اهل التمة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العام لا يبقى حجة اصلا
 بل يصير مجعلا موقوفا على البيان واجيب بان المراد لا يثبت عدم معين منها
 على سبيل القطع بل يترجح ماوراه ظنا لا قطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج
 بعض اخر بالتعليل ولا يترجح اصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع
 الايراد اصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب ان لا يبقى الحجة عاما ويمكن
 ان يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم حجة العام فيما كان مجهولا ولم يحتمل
 سقوط المخصص بالكلية ولكنه محتمل فيقتضى السقوط ابقاء القطعية ومقتضى
 عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها
 شبهة ولكن التحقيق ان اللفظ اما صرفى عن ظاهره الذى هو الكل بصارف هو

دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم
 سواء في كونها مجازا فيها ولادليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها
 لاحالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين
 الباقي مما تناوله فلا مثلاً ان قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك انما يدل
 على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل
 الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلاً فان قيل دلالة العام قبل التخصيص
 على الكل والتخصص انما يخرج ما تناوله فيبقى هذه الدلالة فيه اوراه كما كان
 لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال
 ثان ولادليل على التعيين فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها
 الا بقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص اصلاً كما
 هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصها في الباقي ينبعث
 الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او
 القياس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعام الذي
 لم يخص عند الشافعي آه وانما لم يقل كالعام عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه
 انما يصح بالنسبة الى العام الذي لم يخص من بين اقسام العام ﴿ قوله ﴾ يجوز
 تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة
 لرجحانه على القياس حتى قدموا عليه خبر الحقيقة في الصلوة والاكل ناسياً في الصوم
 ﴿ قوله ﴾ لان المخصص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العام المخصوص
 ببعض دليل فيه شبهة فانه بين اول الشبهة التي تمكنت فيه ثم بين عدم سقوط
 الاحتجاج به فتم المراد واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به
 شايعاً اذ كان اجماعاً فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصاً في
 المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة اجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن
 اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث
 انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو الرأى الصحيح من كون
 النصوص معلة وانما لا يصح العمل بما يفيد العلة من جواز نسخ ما لم يتناوله

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس **﴿ قوله ﴾** ويرد عليه انه لما كان حكم
 احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله من ههناكم والاخر وهو عدم صحته
 باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما
 وايفاء حظ كل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض
 الحق فاجاب صحة التعليل جهالة العام يقتضى سقوطه وبطلان حجته على ما هو
 منه بتركه **﴿ قوله ﴾** رحمه الله **﴿ قوله ﴾** فلدفع الشبهة المذكورة الواردة
 على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه
 فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يردان فيه تسليم بطلان المقدم القائلة
 بان صحة التعليل توجب جهالة فلا بدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم
﴿ قوله ﴾ على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين
 الشبهين وانما القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم
 ان صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انما توجب
 تمكن الشبهة فيه وتزبل عنه وصف القطعية **﴿ قوله ﴾** صورته ان يرد آه
 مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين
 استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ في البعض الاخر قياسا بمعنى
 انه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي لا بمعنى انه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص
 مستقل مفيد للحكم **﴿ قوله ﴾** فن العام الذي نسخ آه حاصل الفرق بين العام
 المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس
 بل بخبر الواحد ايضا في عام الكتاب ويصح تخصيص الثاني بوم لان عمل النسخ
 عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور في دلالة عليه قطعا
 فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهز حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة
 بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان
 انه لم يكن مراد منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما
 بقى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثله في كونه
 ظنى الدلالة مع تساوى نسبة العام في تناوله ما اخرج القياس وما قام الدليل على

هذا على الفرض
 والتقدير والافالظا
 هـ ان اية الاستجارة
 تخصصة لاية الاولى
 ويجوز تخصيص ما
 بقى بعد التخصيص
 هـ لا بالدليل الظنى
 كخبر الواحد
 والقياس * منه رحمه
 الله تعالى

غروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداءً ﴿ قوله ﴾
 يصير شرطاً آه قيل عليه ان البايع انما يجعل قبول كل منهما شرطاً للبيع الاخر اذا
 صح الايجاب فيهما لئلا يلحق الضرر بقبول المشتري احدهما دون الاخر واما
 اذا لم يصح الايجاب في كل منهما فلانسلم انه اشترط ذلك لعدم مقتضى له
 واجيب بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضياً لهذا الاشتراط مما
 لا ينبغي ان يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد ربما يكون
 فيه منفعة للبائع بترويح العبد الاخص الاضعف بضمه الى من هو اهود واشرف
 فيالحق المشتري غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المديبر او ام
 الولد حيث يصح في العبدونهم لان كل هؤلاء مال مقنوم ينفذ القضاء ببيعهم
 فيدخلون في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم انفسهم
 كاستحقاق الغير فيكون بيعاً بالحصة بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾
 لا يصح لشبهه آه لان معلومية محل الخيار والتمن ترجع جانب الصحة فتكون
 ملائمة الشبه النسخ المقتضى لها وجهاً لهما كلا او بعضاً ترجح جانب الفساد فتلايم
 شبه الاستثناء ﴿ قوله ﴾ في الفاظ اى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شيء
 دلالة عليه واقادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنبيه على
 تسميتهما بحرف الاستفتاح او الفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من ان
 لفظ العام مجاز في الباقي وسيفكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا
 الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم
 والخصوص صفة للفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله
 في تعريفه العام اللفظ المستغنى وقال فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغز
 الى هو ما ينتظمه من السميات وجعل المصنف اقسام التقييمات الاربعة اقسام النظم
 بالنسبة الى المعنى واما شرح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء
 قسمين المعنى والبواقي للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي
 للنظم والكلام فيما هو مبحث عنه في نظر الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ
 واما النزاع في انه هل يطلق ايضا على المعنى حقيقة او مجازاً ام لا واختياره

كاللفظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوي والمعاني الكلية وعموم المطر للبلاد
والصوت للسامعين وامثال ذلك فمما لا يمس المبحث هذا ﴿ قوله ﴾ فالجمع
اي المعروف يدل عليه قوله عبيدي احرار ولان حكم المنكر سيأتي ولهذا اصح
كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والافالر هط بدون اللام لمادون العشرة
من الرجال فقط على ما في الكشف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عند معين
من الثلاثة اي يطلق الجمع وما في معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع
في الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدي احرار يعتق جميع عبيده
سواء كان ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب اصحابنا
وجهور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفي ميزان الاصول وقال اصحاب
الشافعي وهو مذهب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر
فيما نذكر ان يتصدق على فقرا يخرج بالصرى الى اثنين على الثاني دون
الاول وفي انتفاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون
الثاني ﴿ قوله ﴾ فان كان له اخوة آه اي اثنان فمافوقهما روى ان عثمان رضى
الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس واما الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال نعم لكن لا استجيز ان اخالههم فيمار آو اوى لا يستطيع ان انقض امر اكان
قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصدق عثمان رضى الله عنهما اياه
وعبدوله الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق
الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنان فمافوقهما جماعة اخرجه ابن ماجه وابن عدى عن
ابى امامة واحمد والطبراني عن ابن عمر وابن سعد والبقوى عن الحكيم بن عمير
﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان آه من حيث ان حكم الجمع يجرى عليه في
الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذلك وحجة قدمت عليه لامن
حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان ياخذ
الاثنان منهم ما ياخذ الثلاثة فصاعدا والبنتان تستحقان الثلثين كالبنت الثلاث
وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لفائدة حظ الذكر بان حظ
 الذكر الواحد مثل حظ الاثنين من البنات وتعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة
 فيكون له الثلثان ومع الاثنين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منهما فيمراعى حاله
 في الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى
 الواحدة في صورة الانفرد وذلك عبارة وتدل على ان البنيتين لو انفردتا
 فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ
 الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس الا في حالة انفردهما لما مر ثم لما كان هناك
 مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عدد من عقب ذلك بقوله فان كن
 نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيانا للحالتيهن وازالة لهذا الوهم ولان البنت
 الواحدة لما استحققت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخوت لها مثلها
 ولان البنيتين امس رحما واشد اتصا لامن الاختين ولهما الثلثان مما ترك
 فالبنتان اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنيتين
 بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة
 حظ الانثيين فلو انعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنين
 مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الاثنين ضعف حظ الواحد
 لعدم التفاوت فاذا كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة
 كون حظ البنيتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين
 على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت
 بها الملك بطريق الانتقال من الميراث ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض
 الصور وهو في مامات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله اياها فيدخل
 الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد
 الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك
 احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الاثمة الثلاثة
 وعند فرر همه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
 بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميراث قوله ﴿﴾ والحديث محمول على

تقدير ثبوته والافتقار ذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لا يدل على ان صيغ الجمع ونظائره موضوعة على الاثنين فصاعد وليس الكلام الا فيها **﴿ قوله ﴾** غير مختص بالجمع اه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينهما وبين المثنى وهو المتكلم مع الغير قل اوكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والهجاء **﴿ قوله ﴾** فيصح مفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالتسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث او لا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها **﴿ قوله ﴾** والمراد بالتخصيص اه بيان تقرير لدفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند الشافعي ولو مجاز لانه لا يكون عندنا الا بمستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العام بغير المستقل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحداً الى الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما اخرج عن الحكم **﴿ قوله ﴾** كالجمع النفي يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفياً لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي **﴿ قوله ﴾** الى الواحد اورد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحداً عد لا غير فاعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرايط المجاز وتوفر لوازمه في محل المنع **﴿ قوله ﴾** للعهد الخارجى مثال الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس النكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود في الخارج **﴿ قوله ﴾** ثم تعريف الطبيعة اه فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصل والرحمان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهني النسيبة مقر الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصّة غير معينة من الطبيعة
والعهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس في صدق استيفاء اقسام المحلى
باللام هنا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام الى
انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله
على الجنس وقال ابو العلاء الفريسي في شرح السراجية ان اللام في الحمد لله للجنس
عند اهل السنة خلافا للمعتزلة * قوله * دال على الماهية اه اشارة الى ماهو
التحقيق من ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان
الاستغراق واخواته مدلولات للام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه
واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من
ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود في لام الطبيعة نفسها من حيث هي وفي العهد
الخارجي والذهني الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كما في قوله تعالى
فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفي الاستغراق
من حيث انطباقها على جميع افرادها ودلالته على الافراد بعضها او كلا بقريضة
المقام او معونة القرابين بالوضع النوعي واما اللام الذي يكون لمجرد تزيين
اللفظ واشباع الكلام كما في قوله تعالى كمثل السمار يحمل اسفارا وقول الشاعر * شعر
* ولقد امر على اللئيم يسبني * فمضيت ثمة وقلت لا يعنيني * فليس فيه تعريف
والاشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالنكرة ويجرى فيه احكام المنكر فلا
يستحق بان يسمى بلام العهد الاعلى التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس
باسم لام العهد الذهني * قوله * والفائدة الجديدة هي التي تزيين على
اصل مفاد اللفظ واللام من تعيين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر
الى الحكم الشرعي فهي تعيين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان
في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف
العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصّة غير
معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة فمع كونه غلطا منشأ الغفلة عن العهد
الذهني بالمعنى الذي اعتبره المصنف وساغر ارباب التحقيق مبني على كون

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه ﴿ قوله ﴾ خارجا
 اودنهنا آه قيل عليه العهد الذهنى يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
 ويدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين وتعليقه
 منقوض بتعريف المهية فانه لا يوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متأخرا من
 الاستغراق واجاب السيد الشريف عن الاول بان الناس اختلفوا في العهد
 الذهنى فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس
 خارجا اودنهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
 ويسمى المعهود خارجيا اودنهيا فالذكر او لا شرط فيهما وذكر نظير الذهنى
 قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكل معهود اذنهنا لا
 خارجا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين
 اما بملاحظة الى حصص معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى
 اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ
 اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيها اولا وهو الاستغراق
 وان منه المصنف هو الاول دون الثانى فكلامه صريح في ذلك والمعارض حمله
 على الثانى وقال ما قال وعن الثانى بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على
 الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وايضا كان الحكم على البعض متيقن
 والتيقن فى المهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون المهية واما بحسب
 الحكم فلا يجوز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة
 والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق وان دفع الاشكال ﴿ قوله ﴾ لان البعض
 متيقن آه عورض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط
 فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحرير والكراهة لانا لو ترددنا
 فى الايجاب او التحريم او الندب او الكراهة على كل المكلفين او بعضهم يحتمل
 على كلهم احتياط وان كان البعض احوط فى الاباهة ورد بانه على تقدير ثبوته
 لا يفيد الاغلبة الظن بكونه مرادا ولا يعارض تقين البعض على ان عموم فائدته
 بكثرة الافراد لا يقتضى رجحانه والالوجب تقديم العام على الخاص فيما تعارضا

قوله والتيقن ببيان
 لنشأتهم المعترض
 وسبب وقوعه فى
 الغلط منه رحمه الله

على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض بخلافه هناك ليس بشئ لان الابطال اعنى النسخ او التخصيص لا يلزم من الترجيح بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صالح مرجح الحمل اللام على احد محتمليه فلا شك انه يصالح لصرف الابطال اللازم من التعارض الى احد الجانبين وهو الخالص ولا فرق بين الصورتين والخاص ان لزوم الابطال الذى يدعيه هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق في صورة تحق المعهود خلاف الواقع والكلام انما هو في هذه الصورة وكون الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف فلا فائدا اذا ترددنا في اثبات الحكم على الكل او البعض وحملنا على الكل يكون اثباتا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو مما لا مساع له قط **وقوله** الاثمة من قریش قال بعض المحققين هذا انه واقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن ابي بكر رضى الله عنه وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول ابي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الخى من قریش نعم اخرج احمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عباد لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقریش انتم ولات هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى ذلك الى ابي بكر فنكره بالمعنى **وقوله** قال مشايخنا آه مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بانه ليس المقصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين متى يكون للعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين المعهودة والحضور الذهني والتعين الشخصي او النوعي الذى يفيد الإشارة باللام **وقوله** ويراد الواحد آه تفرع لما قاله المشايخ رحمهم الله كطرف فيه وليس باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه ان عدم صحة الاستغراق لعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس الذى هو المطلوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع الصفات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاحاد على الاحاد والجواب عنه
 بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد
 حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات
 تلك الكلية اعني كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استغراقا
 كان او غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكاة
 الى فقير واحد على ما هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعي
 رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمله للجنس ومحل كتب
 الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا
 في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة
 الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولما استفيد منها انتساب
 الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين
 بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف بجازع
 الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولانتساب الاحكام الى كل واحد ~~قوله~~ قوله
 ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا ~~آه~~ اعترض عليه بانه يجوز ان يحمل على ما يصح
 اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا
 والجمعية باقية من كل وجه واجاب عنه السيد الشريف بانه لا فرق على
 هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج
 نساء فلا يكون حرف اللام معمولا اصلا واما كونه للاشارة الى حصول المعنى
 في الذهن فهما لا يفيده بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتد بها واذا عدل عن
 الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الاخر لا لكونه اشارة
 الى حضور الجنس كما توهم فاعترض ~~قوله~~ وهذا معنى كلام آه حيث
 قال ان مثل لا تزوج النساء ولا تشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
 هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا فاعرف العهد اصلا وان جعلناه
 جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان
 الجنس اولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التي

فوق اصل الكثرة على الاطلاق من ثلاث فصاعد او اللام تدل على معهودية تلك الكثرة فان كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والا فيكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جميعا فيما لم يرد الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة فصاعد افيبلغو حرف اللام بالكلية واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا الاولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الاعلى مسماهو اللام لا يدل الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضحل ما قيل انه يجوز ان يحول على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع فى المعهود والمستغرق حقيقة وفى الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا او كلا ولذلك صرح جماعة من علماء العلم ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفى العهد الذهنى لا يدل على المعهودية اصلا ولئن دل فلا يدل الاعلى البعض الذى يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتمد بها بالنظر الى الحكم الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيقى بالقبول والحق النبى لا يسوغ عنه العدول **قوله** والاكثر على انه غير عام وهم العراقيون من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخر اجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغي **قوله** **الاله** اه اجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيها الهة غير الله وصف بالالتمعذر الاستثناء **قوله** **مشمول** ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيها مادونه والمراد ملازمة لكونها مطلقا او معه هملها على غير كما استثنى بالاهملا عليها **قوله** **لسلب** العموم اى رفع الايجاب التكللى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب التكللى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من

غير دلالة على كون السلب كلياً أو جزئياً فلا يكون فيه دليل على نفى الروية
على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق أن ظاهر الآية وسياتي
الكلام أنه اعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلباً كلياً فان ليس كل
انهما يكون سلباً جزئياً اذا اريد منه سلب المجهول عن الموضوع واما اذا كان
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر يكون سلباً كلياً
وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئي لا يفيده فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون
مجازاً عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الروية بل على نفى الادراك
المستلزم للاعاطة كما في قوله تعالى ان المذركون وهو اخص منها ولئن دل
فهو ما دل به اهل العلم على الايات البينات والحجج الجليات ومنه سلب السلف واهل السلامة
في النصوص التي لا تتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض في معناها والسكوت عن
طلب الميراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات
الروية ونفى ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عنه
قوله **﴿** والكلمة التوحيد **﴾** فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل
يعنى انه لو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق
تعالى توحيداً او اجماعاً على انه توحيد وللإشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انه يصح هذا الحكم لو كان الاستثناء
اثباتاً من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية **﴿** قوله **﴿** والنكرة في
موضع الشرط قيل عليه عموم النكرة في موضع الشرط ليس الاعمومها في موضع
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته حر للمؤمن على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فان كان مثبتاً فهو يمين للمنع وان كان منقياً فهو لا حمل ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص بغيره لا يجلب الجزئي فنقيضه السلب الكلي
والعموم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان المحصر ممنوع لجواز ان يكون
الميراد في مثل قوله ان قتلت كافراً فعبدى حر الحمل عليه لكفره وتحرير العبد

شكره **قوله** النكرة الموصوفة بصفة عامة آه قبل عليه ليس كل وصف يصلح
 قرينة للعموم للمقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالس رجلا
 عالما ولا كلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل
 البر بواحد والقرينة لا تنحصر في الوصف للمقطع بان القصد في مثل تهرة غير
 من جرادة واكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد فالجاء ان عموم النكرة
 في غير موضع النفي انها هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام
 اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلف عنه الحكم لما نفع هو انه ليس
 في وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان
 من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل
 بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذلقى واحدا منهم
 او جالسها وكلها او تزوج واحدة وكذا في مثل لا كلمن الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
 التكلم لالى لزومه وعن الثاني بان الكلام في اللفاظ التي تقييد العموم باسم الجنس
 لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفي ارادة
 الوحدة فيمتنع الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عرith عن الوصف بقيت
 على ما كانت عليه من الدلالة على الوحدة الشخصية والجنس **قوله**
 بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوف احترار عن نحو لا يجالس
 الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر
 في اللفاظ العام فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جار عمومها حال كونها
 صفة فما بال النكرة الموصوفة لا تعم وحدها **قوله** عندنا آه لقوله تعالى
 ولعبد مؤمن آه اشارة الى رد من زعم ان عموم النكرة الموصوفة تختص بغير
 الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفي للمقطع بان هذا الحكم عام في كل
 عبد مؤمن وكل قول معزوف **قوله** فيعم بعوم العلة آه فلا يحث بمجالسة
 عالمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الا رجلا حيث يحث بمجالسة رجلين لان
 النكرة اذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته
 مستثنى واذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيخص به فان قيل

يجوز في الأولى أن يراد لاجمالس الارجل موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لاجمالس
الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
الذات لسقوط اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالنكرة
فاعتبر تعيينها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت
غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح
منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما
يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق
النفي **قوله** كان الرجل عاما ايضا قال ابو المعين رحمه الله هذا فيها اذا
كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسماع الابهة الصفة ولا منصوص
على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقعه به من مشاهدة
سابقته على التكلم غير انه غير متعين عند السماع لعدم المشاهدة او منصوص
على الوحدة فالنكرة لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا
كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعيين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر
تابعها في العموم **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا
يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقولهم ثمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرة بكل
بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لمجيئ حكما فيها بعد وعموم نفس و ثمرة مجاز لا
حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع أن المراد من قوله خاص أن الخصوص حقه
واصله وهو لا يناق عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم
النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
لكل فرد حتى يجب في مثل أن تدبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح أي بقرة فان
سعى هذا عاما فعام والافلا والخفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
عاما مع أنه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم
وهذا طعن على الخفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آهاما ولم يجعلوا الفكرة في موضع الاثبات كذلك مع انهما لا فرق
 بينهما واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستغرقة لكل فرد
 ولو على سبيل البديل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اى معين
 ولا عموم فيه اصلا واجاب العلامة الفخري رحمه الله بان على خاصا بعارض القيد لا ينافي على
 عاما باصله كما في من دخل الحصن اليوم وحده قبل كل احد ^{قوله} لكنها تكون مطلقة
 اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا
 الحنفيين ^{رحمهم الله} هو الممتنع عن الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
 والهيئة في نفسها واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس
 الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها
 باعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير
 تعرض لقيد ما وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان
 معنى ان تذبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة
 من الرقبة ولهذا افسره المحققون بالشايخ في جنسه بمعنى انه لمصلحة محتملة لمحصص
 كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الاعلى
 معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند اهلها وحيث ما يفهم منه الفرد في مظانه
 انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين
 فسروا المطلق بقولهم انه الشايخ في جنسه ليسوا منهم في شىء بل هم القائلون
 بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو مبعد عن التحقيق وانى لهم التناوش من
 مكان صحيح وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض
 للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون
 الفرد المنتشر ^{قوله} فاذا اعيدت نكرة كانت آهالى الاصل في الاعادة
 عند الاطلاق وخلصوا المقام عن القرابين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة
 للثاني فان كان معرفة فهو الاول سوا كل معرفة او نكرة والافغيرة كذلك والافكينى
 يمكن القول يا اهر اه هذه القاعدة في مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والكتاب
 النبى نزل على رسوله والكتاب النبى انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغايرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن اية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا الآية وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث اقحم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آو في مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء وفي الارض الى فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلمكم ترهبون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى انما الحكم الى واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقراين لفظية او عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والافعيها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم او اخر ومثل بشعر الفند الزمانى * شعر * صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن * قوما كالذى كانوا * وهذا البيت اورده ابو تمام الطائى في كتاب الحماسة وتماه شعر * فلما صرح الشر * فامسى * وهو عريان * ولم يبق سوى العبد وان * دناهم كما دانوا * مشينا مشية الليث * غد اوالليث غضبان * بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران * وطعن من فم الزرق * غدا والزرق ملاءن * وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان * وفي الشر نجاة حين لا ينجيك احسان * واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بان

وضمن هذا الغاضل العلامة ابو الحسن على ابن امر الله الحنا ثنى من اعيان علماء الدولة العثمانية رحمه الله في قوله شعر لنا بالشام اخوان * بظهر العيب خوان * وابدى وا في لجفاشنا * به وجه الصفا شانوا * وظنوا انهم وهلوا * وما غدروا وما خانوا * فلما ان راينا الذهل * داب الناس من كانوا * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الآيات صوارف عنه وقرائن للمراد
ولهذا تمسك بالبيت دون الآيات وأن مدلول الكل الأفرادى ليس هو مجموع
الأفراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير إلى أن يستغرق جميع
الأفراد فيكون مدلول النكرة عين المراد داخل فيه انتهاء **قوله** **﴿**لأن الأصل
في اللام العهد ما لأن الكلام في المعرفة باللام دون المعرفة بالاضافة وقد
نص على ذلك بعضهم أولان الاضافة فرع ومشاركة في هذا الحكم فيبانه بيانها
قوله **﴿**أي اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لها عسى أن يتوهم من المتن
أن المراد أن المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغايرة للأول واذا اعيدت
نكرة كانت عينه **قوله** **﴿**الآية نوقش فيه بأنه ليس في موقعه لأنها إنما
تذكر فيه اذا كان المنكور بعض آية وتعلق المقصود بها بعك وهنأق تم الجملة
ويمكن أن يقال أن المصنف رحمه الله أراد به الجملة الأولى واسقط الفا لعدم تعلقها
بالمقصود وافادة إيرادات تشويش الذهن بالآلة فالت إلى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود
بدون الجملة الثانية **قوله** **﴿**والاصح أن هذا تأكيد آه إشارة إلى ما وجه به شرح
كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تأكيد الأولى
لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لأنها تكرير صريح فلا تدل على تعدد
الميسر كما لا يدل قولك أن مع زيد كتابا أن مع زيد كتابا على تعدد الكتاب
وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو
يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين أن صح فلا نسلم تعلقه بالآية وكذا ما روى
عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما **قوله** **﴿**غير من كور
آه لعل مراده أنه غير من كور في أصل هذا الكتاب يعني أصول فخر الاسلام رحمه الله
أو غير من كور في كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عى وقوله
سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصالح نظير آله أو مراده
أنه غير من كور مراد به غير الأولى مع الخلو عن القرائن فلا يكون شىء من الأمثلة
المنكورة نظير آله ولذلك مثل صاحب الكشف بما ورد في الشعر دون الآيات
قوله **﴿**وهي نكرة تعم بالصفة آه كسائر النكرات والمراد الوصف المعنوى

لأخصوص النعت النحوى لأن ما بعدها قد يكون خبرا وصلة وشرطا نحو اياكم
 احسن عملا و اياكم يأتينى بعرشها و اياما تدعو افله الاسماء الحسنى قيل والظاهر ان
 عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار
 واعتق اى عبيدى دخل الدار وصحة توحيد الجواب مثل عمر واوزيد وعود
 ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اناك لا تبدل على الخصوص ورد بهنغ ان هذا
 الفرق لأجل عموم كلمة اى لم لا يجوز ان يكون من اشتمال قوله عبدا على التنوين
 الدال على الفردية دون اى ولا نسلم عمومها من غير وصف وبيان الاستدلال
 على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة
 الابنه كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فى مانحن فيه كثير بل مطرد
 وفى غيره قليل **قوله** لا يعتق الا واحد وهو الاول ان وقع الضرب على
 الترتيب لعدم التزامه والافق اختاره المولى منهم **قوله** قطع الوصف عنه
 آه لان الضرب اذا اضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى **قوله**
 وهذا الفرق مشكل من جهة النحو اهـ اجاب عنه صاحب الكشاف بان الضرب
 قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين
 بخلاف قوله والله لا اقر بك الا اليوم اقر بك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد
 الى ضمير المتكلم حيث لا يكون اى لاء فله ان يجامعها متى شأ لان الفعل متصل
 بالزمان حقيقة فيجوز ضميره اليوم عاما وبيان المفعول به فضلة يثبت ضرورة
 فيتقدر بقدرها فلا يظهرا اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به وقصد
 وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعتراض عليه بان الضرب
 صفة اضافية لها تعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف اكل منهما ولا امتناع فى قيام
 الاضافيات بالمضافين وبيان اثر المفعول ههنا انها هو فى ربط الصفة بالموصوف
 لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى
 اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحيح
 لتوصيفه به والنهى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ماء خن ففعله
 وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلها اسند الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغايب المضروب
بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف الطرق
المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح
المقاصد وغيره على ان امتناع قيام الاضافيات المختصة بمجملين من البديهيات التي
يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدي بالمفعول
به اشد لاحتياجه في التعقل والوجود جميعاً **ون** المفعول فيه فان احتياجه اليه
في الوجود فقط فبع انه مما لا دخل له فيما نحن بصده معارض بان الزمان يدل
عليه الفعل وضعاه وانه لازم لكل فعل متعدي او غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل
بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل
لانه متعدي وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا حدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم
بالمفعول وصفتان اعتباريتان تقوم احديهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم
ومبنى فعله ومن مقولاته ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى
فعله ومن مقولاته ان ينفعل والمقولات حقايق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي
الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفاً ووضعاً وإيناً
ففي المثال المذكور في المتن اولاً وصف بالفعل العبيد فيعبر عنهم بالوصف دون المفعول
المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين
اذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطع عنه المفعول فله در قدماً المشايخ الحنفية
رحمهم الله ما دق نظرهم في معاني الكلم وما عرفهم بغوامض الحكم **وقوله** **﴿**
وليس البعض اولى **﴾** آه منع ذلك بان السابق اولى وارجع على تقدير ضرر بهم
على الترتيب للوحدة من كل وجه فينحل به اليهم ولا يعتق احد من اللاحقين
ولا يلزم من عدم الاولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم لجواز ان يعتق
واحد منهم ويكون الخيار للضارب بالتخير الحاصل من المولى على ما هو مبنى
كلامه والى المولى على ما هو المذهب الا ترى انه يعتق الواحد منهم في اعتق
واحد من عبيد مع خيار التعيين الى المولى والجواب عنه ان المولى انما علق
العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل ولعل المصنف لا يسلم من خلطة

السبق فيه ولا الاختيار من احد وقدامكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء
معنى الوحدة فإى حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعتقد بخلاف العتق المبهم
فانه لما وقع كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد **قوله** اذ هنا يملك
التخير **آه** قيل عليه هذا غير مطرد في مثل اى عبيدى وطأته دأبتك او عضه
كلبك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفعل المخطأ فأت لا شك في اختيار
المخاطب في المثال الذى اورد المصنف رحمه الله واما في ما لا يكون التخير
مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتقد واحد
مبهم يتخير في تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل
في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه
الى المولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا في مثل اى عبيدى اصابه
الحمى او اخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى
هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه
بتفرد كل المضر وبين بوصف المضر وبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب
صفة العبيد فيعبرهم بالوصف على رأى المشايخ رحمه الله ويكون هو المعلق
عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على رأى المصنف رحمه الله وفي المثال الثانى
قطع الوصف فلا تعم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذا عم على رايه فلا يعتق
الا الواحد وينحل اليمين بالاول في صورة الترتيب ولا يقع شىء في صورة
الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتامل **قوله**
وهو يقع خاصا **آه** بجمع الصلة وافرادها نظرا الى اللفظ والمعنى لتعدد دأبها كما
في الايتين واعترض عليه بان العموم في من دخل دار اب سثيان **آه** ليس في جميع
ما يصلح كلمة من بل في كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما للعمومها
جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثانى خاصا واجيب
بان المراد في الاول كل من دخل منهم في هذا اليوم وفي الثانى ليس كل من يستمع
وينظر **قوله** يعتق الكل **آه** من الاعتاق وكذا في قوله يعتقهم الواحد
يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان في المسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشاكي
 فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل انها ترجح البيان وتؤكد العموم
 في الاولى على التبعض الاصل في من بقرينة اضافة المشية الى ما هو
 من الفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر
 لهم وقوله ترجى من تشاء منهم بقرينة ذلك ادنى ان تقرأ عينهن لان المناسب
 عموم الاستغفار وعموم الاقرار واما في الثانية فاخلو الكلام عن تلك القرينة
 كما في من ينظر ويستمعون فبقى كلمة من على التبعض الذي هو الاصل
 والشايع الكثير الاستعمال فان وقع الاعتناء على الترتيب يعتق من عدا الاخير
 في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى الاولى قوله **﴿** ولانه متيقن **﴾** اه
 اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة لا الاعم منها
 باتفاق النجاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
 وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم
 والبعض لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة
 ولم يذهب احد الى ان البعضية لا تنافي الكلية **﴿** حينئذ لانسلم **﴾** ان التبعض متيقن
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضى قد صرح بعدم
 المناقاة حيث قال واذا كان خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي
 غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبان المراد من
 قوله التبعض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير
 التبعض والبيان فلم يدع ان التبعض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على
 ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة كيف وقد وقع في كثير من
 النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعض
 والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون
 ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعض **﴿** قوله **﴿** فيبطل التبعض
﴾ اه قيل عليه انه اذ ذلك على تقدير المشية دفعة واما على تقدير الترتيب فيصدق
 على كل واحد انه شاء الخطاب عمقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى

التبعية مراعى مع عموم الوقوع كما فى المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما
علق العتق على مشية المخاطب ولا مدخل فيه لشيء آخر والمتاخر كالمقدم
فى كونه ممن تعلق به مشية المخاطب وليس البعض اولى من البعض فيسقط معنى
التبعية بالكلية وهو خلاف قوله ﴿ في غير العتلاء ﴾ وقد يستعمل مجازا فى
غير ذلك يدل عليه ما روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبير قد عبت الملائكة والمسيح افرأيتهم يعذبون فقال
عليه الصلوة والسلام ما اهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وفى الكشاف وغيره
فى تفسير قوله تعالى والسماء وما بينهما اى والقادر الذى بنىها ﴿ قوله ﴾ وقد مر
وجهها الى وجه القولين اما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فان من للتبعية فيجب
ان يكون المفوض اليها مشية البعض من الثلاث واما وجه قولهما فهو ان من
للبين والثلاث تمام العدد المشروع فى الطلاق ﴿ قوله ﴾ وهما محكمان قيل
يعنى انهما لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجه مع الرجال الواحد وليس
المراد انهما لا يقبلان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل
شيء وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شيء فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى
واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شيء فليس بموجود
فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير المستقل لا يورث
شبهة فى الدلالة فخرج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى
رحمه الله الشىء يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاءتارة وهينئذ يتناول
البارى تعالى كفى قوله تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله ويعنى شىء اخرى اى شىء
وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير
﴿ قوله ﴾ بخلاف سائر ادوات العموم كالمحملى باللام ومن فانه سبق انهما يقعان
خاصين ﴿ قوله ﴾ فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة
الافراد اذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان
ما كولوكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لاكل الرمان
ما كولوكل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر * شعر * قد أصبحت أم الخيارات تدعى * على ذنبا كله لم اصنع * ما ول فلعله مبني
 على تقدير جزئي منكر * قوله * مع اهترأ عن دخولهم على التعاقب فيختص
 الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرد السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على
 غيره * قوله * المتخلف الذي يقدر دخوله عند فتح الحصن لما مر من معنى الاول
 * قوله * بخلاف من دخل بدون لفظ كل فدخل عشرة معا فليل اي لم يكن لهم لالواحد
 منهم شي لان له ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل
 الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومها انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في
 موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وردبانه لم يجوز كون العموم جامعا
 وصح استعارة الجميع للكل مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من
 وضعي لا استعمال كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا
 واحدا لان من شرطية فلا تبدل على العموم ويثبت الاقل صيانة للكلام العاقل عن
 الالغاء * قوله * عام على سبيل البديل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الاثنية
 وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا
 الحصن اولافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال
 الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه
 دون من دخل بعده وردبان التحقيق انها عامان وضعا وقد يقعان خاصين
 بعارض قيد وكلامهما مبني عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافي كونه عاما باصله
 * قوله * فيتعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق للفرد منه
 فلا يردانه يقتضي استحقاق كل واحد غير الاخير في صورة التعاقب وهو
 خلاف تصريحهم * قوله * الاول عبارة عن الفرد السابق أه قيل عليه ان اول
 ههنا ظرفي بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين
 عليه قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما واول والمعنى اول من
 هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولاي قبل هذا العام
 فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخلة لا مثالا اسم لذلك
 * قوله * فالقرينة هي ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب

هر مان الاول عن استحقاق النفل لما في التلويح من ان هذا التشجيع الى اظهار
 الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول او لافالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى
 لان الاولوية في حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن
 لا مطلقا لفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود
 قوله ﴿ وهذا بحث في غاية التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على
 حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان
 المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون
 دخول الجماعة اذ خل في المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص
 يجب ان يكون مثله او اقوى ﴿ قوله ﴿ حكاية الفعل آه يريد
 نقل مسألة ذكرت في بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لا عموم له على ما حققه
 السيد الشريفي قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي
 تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقتت في الصبح ومثال الثانية
 قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرار يدل على ذلك تمثيل المصنف
 وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها فيما في التلويح
 تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ
 ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرار وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما
 لا آه ليس بشيئ لكونه غبطا في المقصود وغلطا بين المطالبين ﴿ قوله ﴿ نحو صلى
 قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات
 والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل
 النزاع وجعله منه مبني على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسألة حكاية الحال بلفظ
 ظاهره العموم ﴿ قوله ﴿ بالقياس اى بالبليل من دلالة نص او قياس فقه
 او نحو ذلك ﴿ قوله ﴿ قال الشافعي رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة
 وان وقعت في الهداية والكافي وغيرهما لان مذهبه كنهه في جوار النفل والفرض
 جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم
 وهو الوجود في كتب الشافعية وانما لم يجوز الشافعي الصلوة في الكعبة الى الباب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولا سترة هناك قدر مخرة الرجل ﴿ قوله ﴾
 فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للمجار ولا معنى للحكاية الفعل الا هذا قال السيد
 الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى في الاول اعنى صلى نقل فعله
 من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عهوم اصلا وفي الثاني ذكر حالا متضمنة
 للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال في قضية معينة
 فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم
 اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شئ من ما تخيله قلت ومن تخيلاته ان
 الاحتجاج انما هو بالحكمي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكمي ضرورة ان الواقع
 لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في الحكمي ومنها ان عهوم
 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام
 وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في الحكمي والحكاية مستندة
 اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة
 بمنزلة قوله قضى به الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة
 ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان
 هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بمعناه ولو سلم فالظاهر انه فهم
 العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم ﴿ قوله ﴾
 وهو عام قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ
 عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الكعبة او قضى بالشفعة لكل جار يكون
 نقل الحديث بالعموم ولا نزاع في عهومه لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابي
 حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عهومه والشافعية على نفيه ولعل الخلاف
 مبني على ان تأول الصحابي حجة ام لا ﴿ قوله ﴾ لانه نقل الحديث بالعموم قيل
 عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة
 ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى
 اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بمحض

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جار من غير ان يعبر بصيغة العموم
 فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ منه العموم ونقله به او يقضى
 لجار بخصوصه وكان سماع منه عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى
 على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكمى على الواحد اشتهر بين الفقهاء
 والاصوليين من قول النبى صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن
 كثير لم اره سندا قط ولم يعرفه المزي والنهوى وغيرهما وقد جاء ما يودى
 معناه فيما اخرجه مالك والنسائى وابن عبان وصححه الترمذى عن امية بنت
 رقية ائمت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت
 يا رسول الله هلم نبايعك فقال انى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى
 لامرأة واحدة وفيما اخرجه الطبرانى والحاكم انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفي
 مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ما عز مفيد للعموم
 لغيره ممن حاله كحاله قوله **مسئلة** هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض
 التى تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج عن
 العموم ام لا **قوله** **امان** لا يكون مستقلا لا يكون كلاما مفيدا بدون
 اعتبار غيره من السوأل او الحادثة **قوله** **فبقول بلى** وهى لا يجاب النفى
 السابق استقها ما كان او خبرا فلا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا نعم
 فى جواب اليس لى عليك كذا او ما ورد فى الشعر من قوله **شعر** * وقد بعثت
 الوصل وبينها * بلى ان من دار القبور يسعدا * شاذ وما وقع فى كتاب الايمان من
 صحيح البخارى انه عليه السلام قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربيع اهل الجنة
 قالوا بلى وفى كتاب الهبة من صحيح مسلم ايسرك ان يكون لك فى البر سواء
 قالوا بلى وفيه ايضا انه قال انت لقيمتنى بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما
 ورد فى كتب الاحاديث فلا ينتهز حجة فى العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبى
 عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا فى القرن الثانى وكانت
 الروايات يروونها بالمعنى ليفهم الاعجمى والمولى ومن لا يحسن العربية
 ثم دونت على حسب ما سمعت من الروايات ويوعيد ذلك ان الحديث النبى
 جاء على خلاف الجادة فى العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهوره قال أبو حيان الأندلسي ولم يعهد لأحد من أئمة العربية من
البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع في كتب الأحاديث على القواعد
العربية وإنما شذابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال
بجواز الاستشهاد أن كانت الروايات كلها من العرب والأفلا يسوغ أصلا
﴿ قوله ﴾ هذا نظير آه أي ليس لي عليك وقوله كان لي عليك ﴿ قوله ﴾
حملا للزيادة وهو قوله اليوم على الأفادة وهو الأكل في هذا اليوم سواء كان
عنده أو لا عنده وأن حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغوا لأفائدة فيه ويجب
صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
يحمل على الجواب فلا بحث أن تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴾ لا لخصوص السبب
قليل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة
ولما طابق الجواب السوءال ورد بالمنع لأن العام في السبب محكم فلا يمكن
تخصيصه منه ولا نسخه وبن فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم
وبان المساوات في العموم والخصوص غير واجبة وإنما الواجب هو الكشف
عن السؤال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴾ حكم المطلق آه المطلق عند الأئمة الحنفية
رحمهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالإثبات بناء على أن اسم
الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون
الأفراد المنتشرة كما هو الرعى المروج والقول الضعيف ولقد أبعده الله عن
التحقيق من فسر به بأنه الشايع في جنسه بمعنى أنه حصاة من الحقيقة محتملة لخصوص
كثيرة من غير شمول ولا تعيين فإنه مبني على كون اسم الجنس موضوعا
للأفراد المنتشرة مع القصور في عبارته إذ مراده ما دل على شايع في جنسه وصده
على المقيد فجورقة مؤمنة وإجابة تحقق الوساطة بينهما فإن قيل إنما فسر
به لأن الحكم إنما يتعلق بالأفراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق
هو الابهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد إلا في ضمن فرد ما يحصل له هو الواجب
بكل واحد من أفرادها وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لأن اللفظ المطلق
﴿ قوله ﴾ فإن اختلف الحكم كقولك اطعم رجلا واكس رجلا عاريا فإن الحكم في

احدىهما الاطعام وفي الآخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لا تعتق عني رقبة
 كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيّد بل قيد المطلق فيه
 بقيد آخر فان المقيّد رقبة كافرة والمطلق قيد بالموءمنة واجيب عنه بان المطلق
 قيد بنفي الكافرة فيثبت الموءمنة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله
 فيما نقل عنه ان معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بقيد ما سواه كان هو
 المذكور في المقيّد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم
 تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان
 المذكور في المقيّد هو الموءمنة لا السلامة على ان ذلك مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾
 كفارة اليمين آه وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا
 في احديهما كما في قوله تعالى لا يؤءاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤءاخذكم
 بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
 او كسوتهم او تحرير رقبة ومقيّد في الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل موءمنا
 خطاء فتحرير رقبة موءمنة ﴿ قوله ﴾ يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما
 يعني فيما ورد المطلق والمقيّد في الحكم واتحدت الحادثة في خصوص هذا
 المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق على المقيّد مع
 اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد في
 كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انها حملناه على مقيّد وارد في قرأة
 ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب
 لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعي رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان
 القرأة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمنهّب للشافعي
 رحمه الله فانه عمل به في مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل
 تركه لترجيحه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام
 ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح
 وسيأتي في ركن السنة فان قيل فلم لم يقيد بما ورد في عادية اخرى على ما هو
 منه قلنا ومن شرط الحمل عنده ان يكون المقيّد نوعا واحدا والصوم في كفارة

الظهار والقفل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع بالتفريق وهما نوعان ﴿ قوله ﴾ هذا اذا كان الحكم مثبتاً آه ويدخل فيه نحو قوله اعتق غني رقبة ولا تعتق عني رقبة كافرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفي والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتنى نظراً الى الحاصل اذ قوله لا تعتق رقبة كافرة تبعي قوله اعتق عني رقبة في معنى اعتق عني رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسمة ﴿ قوله ﴾ فان كان منفيآه قيل عليه هذا من العلم مع الخاص لا المطلق مع المقيد ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتمقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه مناقشة في المثال وليس من سدايد الحصال ﴿ قوله ﴾ اذ لا تنافي في الاسباب لجواز ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من التقييد فيه ﴿ قوله ﴾ له ان المطلق اى للشافعي في عمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما في السبب ﴿ قوله ﴾ نعم اذا تعارض قول بالوجوب والتزام ما يلزمه العمل بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود ﴿ قوله ﴾ في صوم ثلاثة ايام متتابعات في قرأة ابن مسعود رضي الله عنه مع القرأة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا في الحكم وكذا ما روى عن النبي عليه السلام صم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسالوا عن اشياء الاية وجه الاستدلال بهذه الاية انها سيقنت للنهي عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طلبها لا حاجة اليه واشتغالها لا يعنى وذلك عند امكان العمل بما ورد به التكليف كما في المطلق ولا شك ان المطلق لما امكن العمل به من غير نظر الى غيره فتقييده بما ورد في محل اخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلباً له لا حاجة اليه واشتغالها لا يعنى وكون الوصف في المطلق في صورة اختلاف الحادثة مسكوتاً عنه ضروري بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كما في صورة التعارض والمجملات فانه يقيده ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيد قوله تعالى فاستلوا اهل الذكرا ان كنتم لاتعلمون فظهر ان النهي عن السؤال فيما امكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما عند تعارضهما كما اذا وردا في الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض في التنازع

فيه قط الا ترى ان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض اصلوه و
ظاهر قوله ﴿ وقال ابن عباس رضي الله عنهما قيل عليه قول الصحابي
ليس بحجة عند الخصم وانت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم الخصم
مما لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما اذهب الله وفهمه ابهام القيد في
المطلق فيكون امرا لغويا وهو ممن يقوم قوله حجة في العربية لكونه من اهل
اللسان وعلامة التأويل وحبر الامة وترجمان القرآن وقد اطبق العلماء على
الاحتجاج بقول الشعرأ وارباب الفصاحة في اللغة كما مر في القيس والاعشى
والنابغة فكيف لابن عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن
﴿ قوله ﴾ وعامة الصحابة اه والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا ام المرءة
مبهمة من القيد مع انها مقيمة بالدخول في الربايب وهم اهل اللسان يثبت
بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه ام المرءة مبهمة في كتاب الله تعالى
فابيهوها اي فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض
له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة
لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون لدليل لاح لهم في هذه الصورة
ليس بشئ لان ذلك ليس لدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر
مقيد وان مسند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيعم ولان
التقييد لما قد رانه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره
الابدليل قطعي على ان الصورة الجزئية وان لم تصالح لاثبات الحكم الكلي لكنها
صالحة للنقض وهو المراد ههنا على ما يفيد قوله فهذه الدلائل لنفي المنه
الاول ﴿ قوله ﴾ ولان اعمال الدليلين واجب ولو حمل المطلق على المقيد
يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزأ ما لم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل
بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيد يفهم من المطلق
فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد ليس بشئ لان كلامهما عامل فيما وردا فيه
ولانسلم فهم حكم المقيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة
القتل من وجوب تحرير الرقبة في كفارة اليمين والقول بانها يفيد استحباب

المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ففيه ان المراد بالتقييد ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق **قوله** فكيف يعنى آه لان المتعدي بالتعليل انها هو الحكم الشرعى وفي حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون تعدية لعدم الاصل لان الاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد اجزاء تحرير الموءمنة بالنص فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزاء **قوله** لتلايلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ واردة معناه فانما تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسموع متعين لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه واريد به قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقان المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بآراء اللفظ فكما ان اللفظ يطلقه دالا على المعنى كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دالا على معنى اخر كالدينار فيكون ذلك دلالة فلنا اذا خلاه في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس الملفوظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص المقيد لا دلالة له على المطلق اولا لانه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما استعمل لافادة حكم المقيد وسيق لذلك المراد لانه سيق لاجزاء تحرير رقبة مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود **قوله** وابطال الحكم الشرعى فيكون القياس باطلا لان من شرطه ان لا يكون مخالفا للنص **قوله** وكيف تقاس مع ورود النص آه قيل عليه المعنى وجوب القيد لاجزاء المقيد ولان سلم ورود النص المطلق فيمؤد لآله على عدم وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وجوابه ان النص في المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه القيد او لم يوجد وان لم يدل على تعيين المقيد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه باطلا لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزء

الجنابة من اجزاء عنها اذا اغناه فممنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة
ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات في المقيّد والنفي في غيره . آه
يعنى ان يذكر القيد يفهم ان عدم اجزاء غير الموعنة باقى على ما كان عليه من
العدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطلق عليها ضمنية آه اما عنده فلان دلالة
بالقصد انها على حصّة غير معينة محتملة لخصص كثيرة على سبيل البديل
دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للنهاية مع وحدة لابعينها واما
عندنا فلان دلالة ليست الاعلى نفس الحقيقة لها انها موضوعة لها من حيث هي
وانها يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد
والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعى آه اى بقطعى الدلالة سواء كان عاما من جهة اخرى
اولا وسواء كان قطعى الثبوت كالى الكتاب او ظنية كخبر الواحد بالنسبة الى مثله
دون القياس ولك ان تخص المبحث بالكتاب لان المبحث عن عوارضه والمقصود
بالبيان هو احواله فى الباب ﴿ قوله ﴾ حتى يقيد ثانيا اشارة الى ان همل
المطلق على المقيّد بالقياس بعد حمله عليه او لا بالقطعى كما فى ما اتحد الحكم
وورد فيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة انه يكون تعديّة للعدم
فتأمل ﴿ قوله ﴾ فان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق فى السبب معنى
واما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق فى الحكم اما معنى فلان جواز
الاطعام فى الظهار وصوم الثلاثة فى اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر
ليس فى القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على
الترييب وحكم الظهار وجوب البر ثم الكفارة باحد الثلاثة من الاطعام والكسوة
وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايام ان لم يجز تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم
الرقبة بالسلامة آه نقض لما من دليل اجزاء المطلق على اطلاقه من ان
اعمال الدليلين واجب وفي همل المطلق على المقيّد ابطال المطلق واعمال
المقيّد بانكم ابطالتم المطلق فى تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل فى
هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع فى موردّه وان جعله فى المحصول جوابا
عما نقول ان قوله اعترق رقبة يقتضى تمكّن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من

رقاب الدنيا فاودل القياس على انه لا يجزيه الا الموعنة لكان دليلا على زوال
 المكتنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ويندفع بما ذكره
 المصنف رحمه الله **قوله** **﴿** ليس في العوامل آه لفظ الحديث في سنن أبي
 داود والدار قطنى وليس على العوامل شىء **﴾** وهى تصدق على الحوامل
 والمثيرة فالنفى عنها نفى عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ
 فان لم يضبط انتصب معارضا لقوله في خمس من الابل شاة ويجرى فيها حكم
 المعارضة وقضية الاحتياط وكون الثانى فى الوجوب والاول فى الابطحة كل منهما
 يوجب عهوم الايجاب ويمكن الجواب عنه بان العموم ليس على صرافته بالاتفاق
 لتخصيص غير السائمة منه فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا
 على من هبنا وامان قدم الخاص على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر **﴿** قوله **﴿**
 قيدتم بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم آه ممنوع فان الفاسق اهل للشهادة
 عندنا غير انه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها او يكون عزيمة
 على الخلاف فلا نقبلها منه امثالا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا
 بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله **﴿** قوله **﴿** حكم المشترك
 التامل فيه اى بالنظر فى الأدلة والامارات وهى قد تكون فى نفس صيغته كالقرء
 فان جواهره روفه انسب للحيض لانها تنبى عن الجمع كما فى المقررة والقرية
 لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال
 فى الدم لافى الطهر وبالتامل فى السياق وهى لفظة الثلاثة وفى غير ذلك وهو اما
 عقلى وهو ان المقصود تعرف برأة الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل
 او توهمه والمعرف هو الحيض او نقل كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدهما
 حيضتان **﴿** قوله **﴿** ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى
 دفع ما عسى ان يقال اى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض
 بهام لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية
 رحمه الله انه جوز ذلك فى النفى دون الاثبات حيث قال ومن اوصى له واليه وله
 موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشتركاً فلا ينتظمهما اللفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا خلق لا يكلم موالى
 فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفس فلان في فيه ومنهم من جوزه
 في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر فيها يجب الحمل عليها
 عند التجرد عن القرابين وهذا معنى عموم المشترك عند فاعلم عند
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله ومن عرف سبب
 وقوع الاشتراك اشارة الى ان السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى
 على الرأى الصحيح او قصد الابهام وليس هو اشارة الى ان كون كل منهما
 مراد او غير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب آه فوجب
 ان يكون هذا اشارة الى شيء اخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله
 قوله كما ذكرنا من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في
 المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ
 وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء
 بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص
 زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالوصول للمخصص
 به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص
 المسند اليه وخصصت بالنكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
 اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ
 وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا خصم ان يختار انه موضوع
 لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل
 تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
 المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وردا ما ولا فلان
 الاصل في اللغة ان يدخل الباء على المقصور عليه كما في قولهم خص المال بزيد
 وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر
 وشاع في الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء
 فينتقض التعريف بوضع المراد في واي مرجح لحمله على المعنى الثاني مع ان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج فى حمله عليه الى تأويل بخلاف الثانى
ويجاب عنه بان المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا فى معنى واحد وان معنى
المترادفين من حيث انه من اثار جعل مرادف لا يوجد فى المرادف الاخر لان
قيد الحيثية مراد فى مثل هذا الموضع واما ثانيا فلان اصل الموضع يقتضى
التخصيص معا فان الموضع لا يفهم ما فى ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى
ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البتة وان
لم يصرح الواضع باشتراطه والمأخوذ فى الموضع اعتبار عدم الاجتماع لعدم
الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة
الثبوتية بدلا لامعافيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال
واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين لا القصر
لكن هذا ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الا للمعنى الواحد لان معنى
الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الموضع اى ارادة المعنى لاجل
ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يوضع فى احد الوضعين لفظ
المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق بالحكم ولا
يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة ان يكون فى الاستعمال الواحد فيهما
حقيقة وبالجمله ان الغرض من الموضع تفهيم المراد فكل موضع يوجب ان لا يراد
به الا هذا المعنى والافات الغرض **﴿ قوله ﴾** لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان المتنازع فيه هو الاستعمال فى الكلبان يكون كل واحد مرادبالا
ستقلال لا بالدخول فى الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم
المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه
ان كان هناك مجموع كان كل واحد من المعانى داخلا فى المراد لان نفسه ومثل هذا ليس
جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم
يلزم الجمع بينهما والجواب عنه انه ليس شىء وراعى واحد فلو جمع بينهما
وزعم انه مجازى ولا شك ان اللفظ فى كل واحد حقيقة لزم الجمع اما الحقيقة فظاهرة
واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالجمله لو استعمل

المشترك في أكثر من معنى واحد مجاز الزم الجمع ويصدق هذه الشريطة مع كذب المقدم ولا حاجة إلى القول بأن استعمال المشترك في معانيه بطريق المجاز لا يتصور إلا أن يكون بينهما علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والاخر على أنه يناسبه ولا يراى ادكل واحد على أنه مجاز فيه بالاستقلال اذا استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مجاز باطل بالاتفاق **قوله** **﴿** فان قيل معارضة على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم ان المجوزين تنسكوا فقوله قلنا لا اشتراك منع لك وانما الورود في صورة الدعوى لكونه من هباله ولقوة وروده وما يقال انها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد الشريف قدس سره انه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلوة معنى هو ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو صح تفسيره بما ذكر فهو محمول على بيان اللازم وان همل الآية عليه يوجب ركاة الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريرض على ما صدر من المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلى وفلان يصوم وفلان يتصدق فاقروا القرآن وقيل عليه الركاة وعدم ايجاب الاقتداء انما يلزم اذ لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب اذ لا ركاة في قولنا ان السلطان قد اطلق زيد او الامير قد خلع عليه فاخذ موه ايها الرعايا وعظموه فكذلك ان الله تعالى يرحم النبي عليه الصلوة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم من الاستغفار لامتة فاتوا ايها الموءمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه ولا يخفى انه ليس بشيء لان الركاة التي اوجبهما الاشتراك اللفظي انما هي في استعمال الصلوة في معانيها المتعددة مراد بها اذ ليس على ذلك التقدير امر مشترك هو المقصود بالايجاب بل الامر انما هو لافادة وجوب الدعاء له والثناء عليه على المأمورين به من غير الغاء الخصوصية لان الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون له وای ركاة اظهر من ذلك وابين سماجة فيما هنالك واما قضية ان السلطان خلع آه ففى مسوقة للحث على الاقتداء به في مطلق التكريم له والمعاملة بالجهيل معه وتعليل لاسحقاقه

للاحسان اليه والانععام عليه والامثال بالخدمة بين يديه ولو حمل الآية على
 ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك في معانيه سبيل وامالو
 جعلت مسوقة للبحث على الاقتداء به في الاطلاق وبالاخير في افاضة الخلق بالخدمة
 له و اظهار العبودية فهي متناهية في الركاة ﴿ قوله ﴾ وهذا جواب حسن
 قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلوة بين المعاني المذكورة يجوز الحمل على
 الاشتراك المعنوي من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية قلت
 قد عرفت ان المصنف قرر البحث المصنوع بقوله فان قيل استدلالا من طرف المجوزين
 لاستعمال المشترك في معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان
 الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك او عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة
 ولا مساعلة لان المعارضة لا يقيد فيها الا باليمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع
 لادعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك
 على الوجه الذي قررناه ﴿ قوله ﴾ يراد بالسجود الانقياد اه فيكون معنى
 قوله يسجد يتسخر لقدرته ويخضع على عظمته ولا ياتي عن امثال امره وتدبيره
 فيكون اعم من امثال جميع التكاليف الالهية ومطاوعة حكم التكوين وتخصيص
 الكثير من الناس لاخلال الكفار في امثال الاوامر التكليفية فلا يراد ما قيل ان
 ارادة الامثال لاتصح في غير المكلفين وارادة مطاوعة التكوين او مطلق
 الطاعة تنافي تخصيص كثير من الناس للمقطع بشموله للجميع فلا بد في الكلام
 من محذوف اي يسجد كثير من الناس طاعة وعبادة ويكون المراد في الاول
 الانقياد والخضوع ﴿ قوله ﴾ وايضا لا يبعد اه قيل عليه حقيقة السجود ووضع
 الجبهة على الارض لاوضع الرأس حتى لو وضع راسه من جانب القفا لا يكون
 ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في السماويات مثلا مشكل ولو سلم ففي
 مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر ورد بان حقيقة السجود انما هي
 الخضوع والتزلل مع التطمأن كافي قول الشاعر * شعر * بجيش تفضل البلقاني حجراته *
 وتوى الاكم فيه سجد الحوافر * وقال * شعر * فقدن لها وهما آيبا خطاهما * وقال
 له اسجد ليلى فاسجدا * وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من

سائر الجهات لوسام لانتعنا الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس مطلقا وبيان المصنف لا يدعي ان حقيقة هي وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد في المقام ولو على التجوز له اهل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك وبيان الاشكال يندفع بالتغليب وبجمله على الطرفين الاعلى وبيان الخطاب عارف به واقع الخفاء مظان الاشكال والافال لازم مشترك الورد لان الانتقاد في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات اخفى منه قوله ولا يحكم باستحالته آه قيل عليه الحكم باستحالته منها لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وهو روف لا يتنع صدورها عن الجمادات بايجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجذع والحصى وكذا اشهادة الاعضاء والجوارح وردبانه مبني على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبيان معنى التسبيح هو الثناء والنداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرها والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والغرود قوله لان الكفار آه ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في صدر الآية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدأ خبره حقه الثواب ونحوه حذف لدلالة خبر قسيمه عليه وهو وكثير حق عليه العذاب او هو فاعل فعل مضمر اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة او هو تكرير للاول مبالغة في تكثير المحققين بالعذاب قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بيونا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا الجلودهم لم شوى تم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقال يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال ابو البركات في تفسيره مدارك التنزيل اي يقول سبحانه الله وبحمده عن السدى قال عليه الصلوة والسلام

ما صليد هوت في البحر ولا طير يطير الا بها يضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اول تعمس الادراك ثم قال انه كان حليما عن جعل العباد غفورا لنى نوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشركون لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمنين والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان التسبيح ماول بالدلالة على الألوهية ونحو ذلك وان المشركون لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشف وقال البيضاوى ينزله عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذى به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفور المن تاب منكم *

التقسيم الثانى من الركن الاول في الكتاب من التسم الاول في الادلة الشرعية قوله فالتنقول الشرعى كالصلوة قال صاحب الكشف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوتين اى طرفى الاليتين مجاز لغوى في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها له بالراعى والساجد في التخشع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلوة في الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة قوله من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلنظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوايم الاربع نظرا الى اخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريفي قدس سره بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى

(مطلب التفسير الثانى)

تعين المعنى وكون احد هما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ
الندابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية
الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الندابة
على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس
لا على خصوصه ففي العبارة تسامع نشاء منه ذلك التوهم **قوله** من خطأ
العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ
على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من
الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمل على خطأ العوام من خطأ الخواص
وقد اطلق السيد الشريف قدس سره في تزييفه ورده حيث قال ان المصنف
اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الملازمة التي
بينهما فمجاز والافخطاء صريح لا يلحق من الخواص فيحتمل ان يكون حمله على خطأ
الخواص من خطأ العوام **قوله** ان كان في نفسه اه اعترازها يستتر
المراد لك حول السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك **قوله** كما في طويل
النجاد اه فانه استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع
اليه الصدق والكذب **قوله** تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات
بيمينه واصنع الفلك باعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المتشابهات عند اهل
الحق والراسخين في العلم اولئك هم المؤمنون عقلا والمحققون عدلا وصدقا يقولون
امناه كل من عند ربنا وما ينكر الا اولوا الالباب ويعتقدون حقيقة ولا يشتغلون
بكيفيته بل يقررون به ويصدقون به وجبه على مراد الله ورسوله **قوله** اما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله
يحملونه على الكناية وبشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى
وما يصنفون **قوله** لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة فان قيل
فيكون هذا اجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناها معا قلت نعم لكن
لا استحالة في هذا الباب والدلة المذكورة في باب المجاز لا تنتهض فيما نحن

فيه وأما القول بان في الكناية انما يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازى فقد رده السيد الشريف قدس سره بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة اصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازى لا من لفظ طويل النجاد فليتأمل قوله ﴿ الى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل او بحسب احد هما كقول الدهري انبت الله البقل وقوله انبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴾ قوله ﴿ فالنسبة مجازية اشارة الى ان المتصنف بهما غيرهما وهو الكلام ﴾ قوله ﴿ قالو الى ما هو فاعل في العقل لعلمهم ارادوا عقل المتكلم والسماع بحسب فهمه من ظاهر كلامه فلا يخرج قول الدهري انبت الربيع ﴾ قوله ﴿ اوردتبا على سبيل المحصر آه لا يريد ان تقسيمه عقلي وحصره قطعي دائر بين النفي والاثبات بل انه على اسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد اننا لوجدناه دائر بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما محاصلا في الآخر فهو الحلول والافان كن سببا فهو السببية والافهو الشرطية وورد المنع على الاخير وأما كلام غيره فلم يكن على هذا الاسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فان قيل جعل انواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متعابلة متباينة مع انه لا امتناع في اجتماعها مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان على التشبيه يكون استعارة وان كان علمي الجزئية كان مجازا مرسلانا المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على انواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباین العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشئ ﴾ قوله ﴿ في بعض الزمان آه اى السابق على حال اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه وفي السلاقي في المجاز بالمشاركة اى باعتبار ما يؤول اليه ولم يقيد بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القتل قتلته امس وهذه الخمر عصرته في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى
المشار اليه حال اعتبار الحكيم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا
للحقيقة ولا للمجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية
قوله تعالى واتوا اليتمى اموالهم * وقوله انى ارانى اعصر خمرا ولو فرض
انه صار خمرا وقت الاخبار بذلك ومثل قتلتي قتيلا وعصرت خمرا قال في الحاشية
ما حاصله ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان
يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتمى
اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت
الايتماء وحقيقة الخمر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه
الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار
ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان
الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى
الذى يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فان الزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين
مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه * قوله * فان كان
زمان الحصول اه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق
اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجاز مع دوام كونه مما يدب على الأرض وبيان الحصول بالفعل ليس بلام
 في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمر افاريقت
 في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا
 اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف
 رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الالحاق ان كان بملاحظة حصوله في بعض
 الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمر افاريقت
 في الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشاركة **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما
 قيل عليه العلاقة في اطلاق اسم احد الممتقابلين على الاخر ليس هو الملزوم الذهني
 للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل
 منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتيهكم كافي اطلاق الشجاع على الجبان او تغال كافي اطلاق
 البصير على الاعمي او مشاكلة كافي اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما شبه ذلك ورده
 السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا لا
 تفارق على امتناع اطلاق الابن على الابن مع تحقق السببية بينهما وهو غلط
 على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه
 فلا يدل الاتفاق على عدم اطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود
 الذهني **قوله** او خارج عنه آه اي لا يكون احد هما جزء الاخر ولا يتحقق
 بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا في دلالة الالتزام ان المراد من الخارج
 ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزءه اي يعتبر فيها حيثية لاهيئية العينية ولا
 حيثية الجزئية هذا **قوله** وهو الشجاع آه فان قيل الاستعارة قد تكون
 باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكلهما كما في اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الا
 اتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلية في مفهومهما
 كما قال الله وقطعناهم في الارض اموا واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة
 الانسان اجيب بان المراد ان لازم الذي حصل له الجامع هو وصفي للمبدل
 الحقيقي الملزوم وهو لا ينافي الجزئية على ان الشكل داخل في الوصف على ما
 صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما اعم من المحسوس كما في استعارة

يحتمل ان يكون مثالا
 للتمليح والتهكم وانما
 يفرق بينهما بحسب
 لمقام فان كان
 الغرض مجرد الملاحظة
 والظرافة من غير
 قصد الى استهزاء
 وسخرية فتتمليح
 والا فتهكم مطول من
 باب التشبيه *

الورد للحد والمعقول كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع واعتراض عليه
 بان اللازم الذي استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه
 ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل
 هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه
 وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا لا يصح ضرورة
 ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة اجيب عنه بان المصنف
 رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالمعوم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق
 عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي
 هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه يقتضي القرينة فالتشبه
 هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل
 للمعنى المجازي فاندفع الامر ان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام
 بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة
 عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر في الاستعارة التشبيه بل كون الوصف
 بينا فله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق
 التشبيه به على المشبه هذا قوله **فانه اذا كانت الاصلية اه قيل عليه في هذا تسليم**
مامنه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بتجويز
ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بخلاف الاداة كزبد اسد وقد عرفت
ان تحقق جهة الاصلية في الشيء لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق
معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة جرف الجر لا يوجب صحة الاطلاق اسم المضاعف
اليه هذا قوله **كالعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع المسبب على**
ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطاق عليه مجازا
ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائبة فلو قال
كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم
ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في
الجملة فلم لا يجوز ان يكون سبب السبب المحض كذلك قوله

يستأنز الجزء الكل كالرقبة على متفاهم العرف فإنه يعد فيه الشخص الذي قطع يده أو رجليه بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس وغيرهما من الأعضاء الرئيسية مما لا يبقى بنيان الإنسان بدونه فالكل يستأنز منه الجزء دون القسم الأول على هذا التفاهم وأما صحة إطلاق العين على الرقيب لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكأطلاق اللسان على الترجمان من حيث أنه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال في الحاشية فإن قلت كيف يصح قوله يستأنز الجزء الكل مع قوله فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة فإن هذا يوجب أن يكون الإنسان هو الكل مستأنز ما للجزء وهو الرأس والرقبة قلنا لا نريد بالمستأنز ما للجزء مستأنز بل نريد مصطاح أهل الحكمة والبيان فإن أهل الحكمة يريدون بلوازم المهية توابعها فيقولون الحصة لازمة للمهية ولا يقولون هي ملزومة لها وأهل البيان يقولون المجازا فطلق على لازمه والكناية لفظ يراد به ملزومه وقد صرح في المتن أيضا أن الملزوم أصل واللازم فرع إذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزآن لا يوجد الإنسان بدونهما فيكون كل واحد منهما أصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الهيئة فلا تكون ملزوما انتهى وقيل عليه أهل الحكمة يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللازم على مقتضى المهية وما يمنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك أن المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الأغص وهو الذي يلزم تصويره من تصور الملزوم وإن لم يلزمه في الخارج وإنما مقصود المصنف أنهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع دون التابع وأما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال أن كل ملزوم محتاج إلى لازمه فيجري الأصل والتبعية في جميع أقسام المجاز **وقوله** فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت أه قال في الهداية والموصى به يملك بالقبول خلافا لزفر رحمه الله وهو أحد قولي الشافعي هو يقول الوصية أخذت الميراث أكل منهما خلافا لها أنه انتقل ثم الإرث يثبت من غير قبول فكذا الوصية ولنا أن الوصية أثبات ملك جدي فلهذا لا يراد الوصية له بالعيب ولا يرد

عليه بالعيب ولا يملك احد اثبات الملك لغيره الا بقوله اما الورثة خلافة حيث يثبت فيه هذه الاحكام فيثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحساناً **قوله** **﴿** ينعقد بلفظ الهبة **﴾** هو من شرايطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكر شمس الاثمة السرغسي انها ليست اصلاً لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسدوكما اذا حلف لا ياكل من هذه النحلة ينصرف الى المجاز بلانية ولان كلامنا فيما اذا حضر حابه ولم يبق احتمال انتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر وان تحقق انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كاحضار شهور وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وامثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود وبناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي واما البازل فمريد للمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها **قوله** **﴿** الى غير ذلك كحصول المصاهرة وجريان التوارث والاستمتاع مجامعة ومباشرة **﴾** **قوله** **﴿** قلنا الخلوص **﴾** آه يعني قوله خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى الحرج بقوله لئلا يكون عليك حرج فان الحرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال وقرينة وقوعه في مقابلة الموتى اجورهن فصار الحاصل اهللنا لك الازواج الموتى اجورهن والذي وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرها خالصة هذه الحصلة لك من دون الموتى منين اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره **قوله** **﴿** وايضاً يحتمل ان يكون **﴾** آه وهذا المعنى مما ابدي به المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقاً باهللنا قيد في اهللنا زواجه له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم **قوله** **﴿** وهي مشتركة بينهما

فلا يصح عند وجوب المهر والنفقة منها فان قيل فكيف يصح عند النسب قلت
لان حصول النسب منهما وذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان
في مطلق ثمرات النكاح ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع
من العزل الابالان وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن
غيره والقرار في منزله **قوله** لا يدل ان على الملك عدم الدلالة على
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي
معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلقين والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعاً لاننا نقول التعميم ليس قيداً للمفهومات فان النطق
وعدمه ليس بقيد للحيوان **قوله** رعاية المعنى اللغوي اى بحيث يكون
بعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا
قوله ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابي الحسن الكرخى
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي الله تعالى العوض
اجراً بقوله فاتوهن اجورهن فاستقيمن منه انه بمنزلة الاجارة وما اورد عليه
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعاً لا تنعقد الا موقته وبينهما مغايرة
على سبيل المنافع فلا يستعار احداهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس
جزءاً من مفهوم الاجارة بل شرط لاعتباره شرعاً خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع
بعوض غير انه اذا وقع مجرد الا يعتبر شرعاً كالصلوة هي الاركان ولو وجدت
بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم
صحة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة
منتمية في الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف
وغيره ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجدتين
حساراً تباطاً حكماً يكون ملك المتعة اثره فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول
وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله تزوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف عنه
 المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم
 معانيها وان الام في ملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للموضع
 بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لمعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان
 لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم **قوله** **﴿**يعتق في الثاني لافي الاول هذه المسئلة
 تعرف بالاسحاقية لان ابابكر البخى الاسكافى كان له بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد
 تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالوفى
 ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها **قوله** **﴿** اما بعد زوال
 المشتق منه فجاز وقيل بل حقيقة واما قبل قيامه فجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم
 بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي
 من اخذه بالامكان معللا بانه مخالف للعرف واللغة لا يسمن ولا يغنى من جوع
 اذ لم يغده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصریح ارباب اللغة بالاتفاق على ان الا
 طلاق قيل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبره هذا النوع داخلا
 في عقد الوضع ولا شك ان مأثمه وهم داخض فان مقصود الشيخ الرئيس
 ليس الموافقة للعرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشاركة فيهما وهو
 لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام مأخذ الاشتقاق يكون داخلا في معنى الحقيقة
 على مساق العرف ومذاق اللغة هذا **قوله** **﴿** صدق ديانة اي يبنى المفتى
 جوابه على ما نواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما عناه لما كان
 التهمة كما لو استفتى من فقيه بان قال كان على فلان الف فوجهه الى فهل برئت
 بذلك من ادائه فيفتيه بالبراءة ولورفع ذلك الى القاضى يقضى عليه بالاقرار
قوله **﴿** لانه اراد تخفيفا فعدم تصديقه قضاء لمكان التهمة لالعدم صحة
 التجوز والالم يصح ديانة **قوله** **﴿** الاصل الذى نحن فيه وهوان السبب
 المنخفض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق
 بلفظ العتق من غير عكس الا لانه لما وصل تعليل الاول اورد فاء التفریع في قوله
 فلا يثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فان
العتق وضع يعنى ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فتجوز بناء على اقامة الغرض
من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما
علة للمنفى وقوله لانها لاتصح علة للمنفى ﴿ قوله ﴾ لانهاى الاستعارة لاتصح
بكل وصف اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء الارض وبالعكس بعلاقة الوجود
والحدوث او نحو ذلك ولا الاسد للبحر والمحموم مع انهما وصفان ملازمان له بل
التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنه في
الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبه به وثبوته فيه
اقوى منه في المشبه لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عین
المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للبحر والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء
للارض لعدم قوة وجه الشبه في محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾
بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع آه يعنى انها يصح استعارة الطلاق للعتاق
باعتبار اتصالهما في معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لاتصال بينهما فيه
فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح في مطلق الاستعارة وما
بعد ها على ان يكون ذلك الوصف في الوجه المشروع في استعارة الالفاظ الشرعية
﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع شروع في بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة
بين الطلاق والعتاق لان الطلاق في اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل الى رفع
قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرح اذ اقوى
على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله
اولقدمه في الاسلام والخير او شرفه اولعتقيه من النار وقيل قالت امه لها وضعت
هنا عتيقتك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى
زيادة قوة في معانيها وباعتبار القديم او السابق جاء بيت اوس بن حجر حيث
قال * شعر * على الية عتقت قد يما * وليس لها وان طلبت مرام * بان الغدر قد
علمت معن * على وجارتي منى مرام * والمعنى انه خلف من قديم انه لا

يغدر ولا يزني بجارته وانها لا ترام بحل وقد علمت ذلك معذالا اعتنى اثبات
القوة والعقوى في الشرع خلوص حكمي عن اثار الكفر الذي هو موت حكمي
وعجز كلي فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدني او لم ينفق حلاوته
العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فاصييناه واثره الرق الذي هو سلب اهليته
لماتاهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه
ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات
ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنابة والحج والجهاد
ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا
يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من ايراد المعنى اللغوي
ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارية
على الرق وبه صرح بعضهم والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وضوت
رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهي الخلوص يقال طين حرارى خالص
عما يشوبه وارض حرة لاخراج عليها **قوله** فاجاب بقوله الاول بحمل
الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون الفعل مستندا الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما
والثاني بحمله على المجاز اللغوي الكون في الطرف فيكون الاعتناى مطلقا على
سببه الذي هو ازالة الملك قيل وكلا الجوابين ضعيف لاننا نسلم ان الاعتناى
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم
فلانسلم كونه منقولا اليه لا الى ازالة الملك وكون اثبات القوة انسب بما عذ
الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقي والنقل لا بد لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انها يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتاق القوة والاعتناى اثبات القوة فيكون
العتق ثبوتها في محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التي اثبتتها اللغة
معنى للعتاق اعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكمية

المذكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا ير تكب من غير دليل ولا يحمل عليه
 من غير حامل كذلك النقل الى اجنبى لا ير تكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى
 المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف
 اللغة ويطلع على كلام الائمة الموهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من
 صيرورة العبد حراً انه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار
 وليس انمراد من اثبات القوة المخصوصة الا ذلك القدر ولم يقل
 احد من ائمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتناق ازالة الملك او انه منقول اليها
 فكيف يصح الاستعارة والذي يدعى ذلك فعلية البيان واقامة البرهان ومن
 يدعى مالميس فيه كذبته شواهد الامتحان ^{وقوله} ^{يرد عليه} اجاب عنه
 بعضهم بانه قد عرف ان العتق تصرفى شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة
 فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازاً لتحصيل العتق شرعاً
 واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب
 ثبوته شرعاً بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه
 مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق
 في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على
 السبب ولا مناع لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعاراً لازالة الملك
 فليس هناك لفظ يجعل مجازاً عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الا
 لتزام لكونه لازماً للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لانا نقول تحقق لزوم
 المعتبر في دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازماً بينا في الوجود الذهني
 بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره في هيئ المنع وانما ان لزوم المتحقق
 بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم اى الذى يلزم من تصورهما
 الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات
 الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذا تحقق لهما فلا دلالة التزاماً ولذلك لم
 يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة لاتقدير ابعنى ان ما يدل على

الجزء أو الأمر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ هذا **قوله** لا للفظ الاعتاق أى لمفهومه على حذف المضائق **قوله** أقوى من إزالة القيد لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد للشجاع وإن يكون المستعار لازماله واعتراض عليه بان إزالة القيد أقوى لبقاء نوع تعلق له وهو حق الولاء في إزالة الملك واجب بان الأثر الباقية في إزالة القيد أكثر وأشد كجواز الرجعة في الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبأن المقام ليس فيه إزالة التان أحدهما مقيدة والآخرى مطلقة بل أحدهما مقيدة بإزالة القيد والآخرى بإزالة الملك بخلاف المشفر والشفة فلان الإطلاق والتقييد متحقق بينهما على أنه قد ورد المشفر بالمعنى الأعم **قوله** فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه أقوى في وجه الشبه أنها يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان ورد بان الأشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من إيراد الكلام لأعلى مطابقة الظاهر لفائدة بدعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فإنها لا تجرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الفنين **قوله** وكذا إجارة الحر آه قال في التلويح يعنى لو قال بعثت نفسى منك شهر أبدرهم لعمل كذا ينقذ إجارة ولو ترك وأحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت عبدى أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينقذ ببيع المالك العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المنجز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فان لم ينسب جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعثت عبدى منك شهر ابعثه لعمل كذا انقذ إجارة لان إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الأسرار وقيل ينقذ ببيع عاصم يحمل المدة على تأجيل الثمن أو ببيع فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه أنه إذا جاز في غيره إذا اتفق المتعاقدان أقول ظاهر كلامه توجيهه لكلام المصنف رحمه الله وبيان المرادة ولكن نصب

عينه ومطعم نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة
الحر ومحصله ان ذلك اشتغال به لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد
صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر
المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة
اذا روعي القيد ان اقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذا ترك
واحد منهما اذ يفسد العقد في صورة الحر لا انتفاء القرينة وينعقد بيعا في غيرها
لا مكان العمل بالحقيقة على ما فصله القاضى ابو زيد الدبوسى في كتابه الاسرار
من اكابر الحنفية رحمهم الله وانما يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض ليس بشيء لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان
التفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض
بعدم التفرقة ولا في صدد بيان شرايط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد الحرية
غير كافية في صحة المجاز بل لابد من ذكر المدة وتسمية جنس العمل وانما هو في صدد
تفريع المثال الجزعى على ما قرر من الاصل الكلى وهو صحة اطلاق السبب على
المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بافظ
البيع دون العكس بناء على هذا الاصل فختص بسورة عقد الحر واما انعقادها
بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن
فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعارف اهل المدينة لاعلى التجوز بناء على الاصل
الذى كور هكنا ينبغي ان يفهم المقام والله ولى الفضل والانعام وكان ذلك مما
اثبتناه في تحاريرنا المفردة في سالف الازمنة ﴿ قوله ﴾ لان الهبة ليست سببا ﴿
اجيب عنه باننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
حصل به او غيره وبان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف
في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذنا فانها ثبتت
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة في المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتناه ملك المتعة قصد الاتبعاء فيثبت

فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة النكاح بلفظ البيع والهبة
 مما يفيد البيان ولا تضاد ولا منافات بين انواع العلاقات ﴿ قوله ﴾ امكان
 الاصل اى عدم امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد
 بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قولهما يوجب بطلان الاصل المتقرر
 من انه لا يصار الى البجاء الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ فصحة الاصل
 ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف هذى جواب الشرط الواقع فى
 كلامه وهو قوله صار مستعار الحكمة لا مافى التلويح من قوله وجب المصير الى خلقه
 ﴿ قوله ﴾ ان من شرط صحة الحلف آه هذا ما اتفق عليه ابو حنيفة ومحمد وزفر
 رحمهم الله فان تصور البرور جاء الصنف شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين
 عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه فى ذلك من الامكان بالذات
 وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وغالفهم ابو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط
 تصور البرور واماكن الفعل لاعادة ولا عقلا فلو حلف والله ليسن السماء اولي قلبين
 هذا الحجر ذهبا اولي شر بن مأهنا الكوز فاريق اوليقتان زيد اعالمها بهوته
 يصح الحلف وينعقد اليمين ويحتمل فى الحال عند الاثمة الثلاثة لان كل ذلك امور
 ممكنة تتعلق بها القدرة فى الجملة ولا يتوقف الحتم الى اخر الحيوة لكونها متمتعة
 بحسب جرى العادة خلافا لفرقائه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عاادة
 ولو حلف والله لا شر بن مأهنا الكوز ولا ماء فيه اوليقتان زيد اغير عالم
 بهوته وهو ميت فلا يحتمل لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعلوم واستحالة
 اعادة الحيوة الزائلة بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حيوة يخلقها
 الله تعالى فى الميت وهو امر غير محال وفى صورة عدم العلم على الحيوة التى كان
 عليها وقدرت فيستحيل اعادتها خلافا لابي يوسف رحمه الله فان تصور البر
 ليس بشرط عنده اصلا فيصح الحلف ويحتمل البتة على ما هو المذكور فى الكتب
 الحنفية اجمع والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعلوم بعينه عند الحنفية
 واتفاق الاثمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ ابو المنصور الماتريدى رحمه الله
 وقامت عليه الحجة الباهرة والبيئة الظاهرة وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لاحتمال ولا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم
 وقوله **ولا ماء فيه آه** قيد به احتراز عما كان فيه ماء فاريق لان اعادته
 امر ممكن لانه لا يعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيجثث فيما في التلويح
 من ان ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة
 ما بقى كذلك ممكنا فلا يبقى اليمين على ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت
 وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لاعلى الامكان
 الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه انه في الكوز كما انعقدت على حيوة
 يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق
 لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في
 الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي
 في الكوز وقت اليمين لشارة الى الوجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه
 فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم ليس بشيء فانه مع مخالفته اما في الهداية
 والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسألة الكوز وقدر اريق
 ما فيه من الماء مثل مسألة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لا فرق بين
 الصورتين اصلا لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء الذي في الكوز
 وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحيوة في الشخص الحيوة التي
 كان عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذالم يعلم انه لا ماء فيه فان علم
 فيجثث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هي الى الكوز واما الاشارة
 التي يتضمنها المعرفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معبودية
 مطلق الماء فان الاشارة فيه الى ما يعرفه كل احد من ان معنى الماء ما هو من بين
 الاجناس وهو لا يقتضي الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع
 المسئلة في الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب
 لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه والهمتنع فيما اريق من غير
 فصل لاننا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا
 بين الصورتين اذ جمع الماء المنشوف ممكن وانما لا يجثث فيما اذا حلف لا يركب

هذه الدابة وهورا كبتها فنزل من ساعته لان تحقق المكنث بدون الزمان غير
 ممكن ولو مكنث برهة بعد الخلق يحنث هذا وانما لا يحنث في الوقت اى فيها
 قال والله لا شربن ماء هذا الكوز اليوم فارىق قبل الليل لان البر في الوقت
 انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت
 المعين محال البر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة
 المهر اى فانه لم يعد مبعينه بل نشى في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة
 هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندهما خلا فلا ي
 يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فارىق من يومه كذلك الخلاف في الوقت
 ويحنث باتفاق الاثمة الثلاثة في المطلق خلا لفر رحمه الله لانه يستحيل عادة
 فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليهين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة
 الماء الذى ارىق فينعقد يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات
 الخالق فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة قوله فيجعل اقرار اجازا
 عن الحرية من حين المالك لانه غير مستحيل فيعتقد عليه قضاء مؤاخفة له باقراره وان
 لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعمية غاية البعد لنسرة استعماله
 فيها فلا يحل اللفظ عليهما مع امكان ارادة غير ما على ان الفائدة الشرعية اولى
 بالاعتبار فتكون هي المتعينة ولا يرد عليه هذا الا لانه مشترك بين المشارك في النسب
 والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكرا عبادوا الى ثمود اياهم صالحوا قال انما المؤمنون
 اخوة وقال يحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على
 القرينة حتى لو قال من ابى او ابنى عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابى
 حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين قوله فان الاستعارة تقع اولافى
 المعنى بالتصرف فى امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص للمشجاع ثم استعمل
 فيه لفظ الاسد على ان لافراده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير
 متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجع عند
 البيانيين وما فى التلويح من ان هذا ميل الى المنهيب المرجوح فى تحقيق
 الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
 لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه
 بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق
 بين المذهبين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا او لغويا ولا بد
 فيهما من ادعاء دعوى المشبه في جنس المشبه به بان يجعل الرجل من افراد الاسد
 وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما أثبتته في شرح التاخيص
 قوله لا تجرى الاستعارة في الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على
 معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيلا كما
 جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على انه
 لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين والعلمية تنافي الجنسية
 واعتبار الافراد ورده السيد الشريفي بان تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة
 انها وكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام
 لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل
 اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة باوصاف لها
 حتى ان اسمائها تنبىء عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص
 فعلمها يشتهر باوصاف كذلك كما تم في الجود فيجعل من له غاية الجود قسمين
 ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والافاذا اعتبرت تشبيه زيد
 بعمر وفي الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمر و
 لكمال شبهه فقلت رايت عمر واذا فظاهر ان ذلك استعارة بعلاقة الشابهة
 ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسف ابو حنيفة بمعنى ان ابا يوسف رحمة الله
 بلغ الدرجة القصوى من الفقاها ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيفة ابو يوسف
 بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسف دون غيره وبالجمل المقصود من
 العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه اعني وجه الشبه كانه
 يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده داخلا في جنسه ان كان المشبه به
 جنسا او جعل عينه ان كان شخصا قوله فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابني

من قبيل زيد اسد وهو على ما تقرر في علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الاداة فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا * قوله * قصد انقل عنه اي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ * هو المقصود في الكلام وهو اثبات الخبر فيكون القصد اثبات الاسدية لزيد وهو محال * قوله * ادعاء معنى الحقيقة في الشئ * قيل عليه انه ميل الى المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان واجيب بان التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علمت ان مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور * قوله * فهنا عين منيهما قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى امر مستحيل وعلى منيهما عدم الاستحالة فابن احمد هما من الآخر ورد بان الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة * قوله * قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعني لانسلم ان الاستعارة في خبر المبتدأ غير جائز مطلقا عند هم لاتفاقهم على الاستعارة في قولهم الحال ناطقة * قوله * خبر المبتدأ هو ابني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى او بنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان * شعر * وان جلست تبنت * اي صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لامن قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه بدليل قوله * شعر * اسد على وفي الحروب نعمة * فتحاء تنفر من صغير الصافر * فهلا بدرت الى غزالة في الوعي * بل كن قلبك في جناحي طائر * وقوله * شعر * والطير اغربة عليه باسرها * فتح السراة وساكنها * وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بان اسد مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينافي تعلق الجاربه الاذلو عظم ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

قائله عمران بن خيطان
السدوسى مفتى
الخوارج وزاهد هم
يهجو الحجاج * منه
رحمه الله تعالى *

ومفهوم منه في الجملة من الجراة والصولة ﴿ قوله ﴾ لاعموم للمجاز والضرورة
 تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بان انه ان اريد الضرورة
 من جهة المتكلم في الاستعمال فهو منوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسوغ
 للمتكلم ويتعرض له فان في المجاز لطايف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
 لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انها هو لما يلتحق به من الدليل
 لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عام او ما قيل يجوز ان يكون الموعثر هو المجموع
 او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ليس بذلك لانه لا مدخل
 في ذلك لكون اللفظ حقيقة او مجازا ﴿ قوله ﴾ قال بعض الشافعية لاعموم
 للمجاز في التلويح ذلك مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة
 قولنا جاني الاسود الرمات الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما
 ثبت عندهم من عليقة الطعام في باب الربوا وقيل ولو لم يقل الشافعي بعموم
 المجاز لما قال بارادة جميع المطاعم ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل
 ولكن هذا من ذكر في كتب اصحابنا ﴿ قوله ﴾ لا يراد باللفظ الواحد قيل
 لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد
 كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط
 في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
 موضوع للمعنى الحقيقي وعده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له
 فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب
 الشافعية ان من هبه ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك كحيث
 الحق المعنى المجازي للموضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار
 ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
 ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم
 نحو لائق الاسد اي السبع والرجل الشجاع اهدى من حيث انه موضوع له
 والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا

الاستعمال مجاز أو هو نوع منه استعمال المشترك في معنييه وإنما ذلك من جهة اللغة
إذا لم يثبت ذلك وهو مختار أبي الحسين البصري وحجة الاسلام الغزالي واختاره
ابن الهمام في غير المفرد وجههور أصحابنا وأئمة العربية للغة ولا عقلا وذلك
لأن إرادتهما جميعا لا يخلوا ما أن يكون من حيث أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز
لأن كل الثاني فليس مما نحن فيه وإن كان الأول فلا بد من توجه الذهن إلى أحدهما
حقيقة والآخر مجاز والذهن لا يتوجه أصالة في حالة واحدة إلى حكيمين قطعاً
اتفق عليه العقلاء قاطبة **قوله** **﴿** لرجحان المتبوع **﴾** قيل عليه لانه في ذلك
إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيها إذا قامت القرينة على إرادة التابع
أيضاً كإرادة التابع فقط بمعونة القرينة وأنت خير بان الدلالة اللفظية هي
الفهم الحاصل من العام بأن اللفظ موضوع لمعنى كذا وأنه بالاستعمال فلا يمكن
أن يكون قرينة صارفة عنه ومما أورده أصحابنا على ذلك أن الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقراً في محله ومتجاوزاً عنه
وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير
تصور استقراره وحلوله ورد باننا لا نقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا
يتصور ذلك فهذا وجه اقناعي يفيد الظن النسي يكفي في مثل هذا المقام ومنه
أنه يلزم إرادة الموضوع له لكونه موضوعاً وعدم إرادته للمعنى ولعنه إلى المعنى المجازي
وهو محال وقيل عليه لا نسلم أن إرادة الثاني يوجب العدول عن الأول لجواز دخول
كل منهما تحت الإرادة ورديها استغنت أن المعنى الحقيقي إذا توجه النفس
إلى إرادته فلا يمكن لها أن تلتفت لفت المعنى المجازي في هذا الآن لبساطتها وعدم
الوحدة الجامعة بينهما ومنه أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
الاقتدار إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قيل عليه أن استغناء
الحقيقة لا ينافي افتقار المجاز ورد بان اللفظ في المجموع مجاز بشروط بالقرينة
المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فإن قيل له الموضوع له
هو الحقيقي وحده والقرينة تجب على أنه وحده ليس وهذا لا ينافي كونه داخلاً
تحت المراد أجيب بان الوحدة إذا لو خُطت في الوضع يلزم من انتفاؤها

انتفاءه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه ان اللفظ
 جنزلة اللباس للشخص فيه تمتع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاجل ما مجاز لاخر كما تمتع
 استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كاتساع شخصين ثوبا واحدا في
 ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاجل ما عارية لاخر وقيل عليه ان
 عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسمين
 في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
 معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام
 وانت اذ اتت كرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود
 هذا الايراد **قوله** معتق المعتق مع وجود المعتق قال محمد رحمه الله
 في الجامع الكبير لو ان عربيا لاولاء عليه اوصى بثلث ماله له واليه وله معتق
 واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون له والى
 مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز **قوله** لفظ المولى
 حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتق مطلقا وانما المجاز في النسبة
 فهو الى زيد مثلا حقيقة في معتقه باله مباشرة مجاز في معتق معتقه بالسببية
قوله ولا يراد غير الخمر لعلاقة في تخامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن
 اوجبه تمسك بدليل اخر من سنة او غيرها ولا اجماع مع خلاف ابي حنيفة ومن وافقه
قوله لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة
 ابن مسعود رضي الله عنه لان المراد عنه المس باليد ولا صحة لتيهم الجنب الا
 ان يزداد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على
 المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال
 لجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
 الوطى ويحال تيمم الجنب او المس باليد فلا يحل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس
 بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لورفع امر امتثقا عليه وعدم القول بان المراد
 المس باليد مع جواز التيمم ليس قولنا بعدم حتى يمتنع مخالفته ورد بان مثله
 خرق الاجماع عند الخلافين جريا على ان السكوت فيما يعم به البهوى بيان

سيما في الصحابة على ان عدم قولهم بعدم ممنوع قال بعض المحققين قوله
 تعالى اولامستم النساء مر اذ به الجماع منذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس
 رضى الله عنهم وكونه مر اذ به المس باليد قول جماعة آخرين ورجحنا قول الطائفة
 الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض بيان حكم الحديثين الاصغر والاكبر
 عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبافاطهروا
 فتبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى
 او على سفر او جاء احد منكم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
 صعيدا الاية ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمل عليه ليكون بيانا للحكم
 الحديثين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من
 كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قد ميه
 صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما فقدته ليلالوهها منصوبتان في السجود ولم يقطع صلاته
 لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نسائه فلايتوضأ وراه البرار في مسنده باسناد
 حسنه واخرج الدارقطني رحمه الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
 بعض نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هي الا انت
 فضحكت قوله في المولى الاسفل الى المعنى على بناء المفعول والمعنى
 على بناء الفاعل وذلك عرف مستتر بين علمائنا وغيرهم قوله في دلالة
 اللفظ على لازمه لا يكون مجازا قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
 هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معالا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كي في
 يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحرير
 المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة
 والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ولا ورد بان المراد من قولهم انها لا يراد ان
 بالذات واما ارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازما
 فليس بجمع بينهما في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع
 لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات
 كالهيئة بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا لانهما من لوازمهما وكشري القريب

يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذلك إيمان نحن فيه مسماه نذر اطلاق عليه
وموجبه يمين قصده معه اوبى وانه لكنه لا اطلاقا للصيغة عليها وارادة لها قصدية
بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق
عن شمس الأئمة السرخسي مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المعجورة فلا يثبت
بلانية الثاني ان تحرير ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان
الشرع لم يجعله يميننا الا عند القصد بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا
اولم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال
الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط
ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب باختيار الشق الثاني
ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال
ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد
ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والالزام الجمع بينهما فتعين
ان يكون موجبه كما صرح فتعين ان ينعتق اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم ينو
النذر قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة اراد او لا اجيب
بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ لا عبرة
بارادته ولا تأثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مردود بان كلام
المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشات الشرعية حيث قال لكن في الاناشات
الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر
﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخييري بين الايمان والكفر
والامر بهما ولكن سياق قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة
اذ اعني في الاتيان بالهاذون به ولا عتاب للائمتثال بالهاذون به فهو مجاز عن
التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقة التي هي التوكيد
بقرينة صارفة عنها وهي قوله ان كنت رجلا لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب
السلطان ان كنت رجلا **قوله** كما ذكرنا في التخصيص هو ما قاله في
فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض
الافراد ناقصا مثل كل مملوك الى حد فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه في المملوكية
او زائد مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كان قاكهة لغة وعرفا
الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتمتع وهو الغدائية وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرقة لا تقع على النباش ولا على النهب والغصب *

قوله الاعمال بالنيات اه يدل على حصر حصول العمل بالنية وانه اتفاقه
بدونها ونفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه
حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخرى هو الثواب او الاثم
ودنيوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر
في الفهم المتبادر في متعلق المجزور الواقع خبرا كقوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة لمن لم يقر بفاتحة الكتاب الا ان يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة لجار المسجد وحمله الحنفية على الاخرى لدليلين اشار الى احدهما
المصنف الاول ما ثبت في محله ان الثواب مراد بالاتفاق وان المشترك لا عموم له
على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلان بالى بانكار الخصم لا مر ثبت بدليل
يوجهه على ان المجاز لا عموم له عنده فيمناسبيل الحكمة وذاجدلة بالتى هى
احسن والثاني انه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب
لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التى يقصد بها
الثواب وهى العبادات اذ لا خفا في انه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشر أو الا
جارة والنكاح وامثالها بدون النية واعتراض عليه من وجوه الاول اننا انسلم
ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثري الشىء
ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحيو ان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثاني
ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فله ان يقول اننا نقدر
فيكون مجازا بالحنفى لا مجازا امر سلاحتى ينافى العموم والثالث اننا انسلم ان

الثواب مراد بالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم
 للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شىء وان كان الحكم
 ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عموم مشترك الا لزام اذ لابد
 عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لو حمل على
 الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية ولا حجة لكم
 تتمسكون بها على وجوب النية في الصلوة والزكاة والصوم وغيرها غير هذا
 الحديث والكل ليس بشىء اما لاول فلان الاشتراك المعنوى انما يصح اذا
 كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مراد بالحكم
 ولا شك ان الصحة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له واطلاق
 الحكم عليها انما هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح اخر فاذا اريد
 النوعان منه بالعمل فانما يراد احد هما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على
 انه اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنييه وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعا
 ولا يصح ان يقول به احد اصلا والالزم عليه اشتراط النية في الاركان والشرائط
 وهو منتفى بالاجماع واما الثانى فالكلام على التحقيق ان المشترك لا عموم له اصلا
 سواء سلمه الشافعى او لا وما يدل على نفي عموم العجز المرسل لو تم لدل على
 نفي عموم العجز بالحنف واما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعى في
 كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم
 ببطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال
 بالنيات وانما لكل امرء ما نوى فمن كان هجرتا الى الله ورسوله فهجرتا الى الله
 ورسوله ومن كان هجرتا الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرتا الى ما هاجر
 اليه ولا خفاء في ان الثواب يندور مع صدق العزيمة وخلص النية وجودا وعدما
 واما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان المستفاد من قولنا ثواب
 الاعمال بالنيات انه لا يحصل الا بها وهو في مظانه من الطاعات والقربات ولا دلالة

٢ انه وخلاف الاصل
 ولا يرتكب الا بدليل
 قائم وحجة ظاهرة
 منه رحمه الله تعالى *

له قط على ان كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هى محل
الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالة على ذلك واما الخامس فلان المقصود من
العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفى الصحة بخلاف الوضوء فان المقصود
منه كونه مفتاحا للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما
يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب واما
اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال
او موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انها هو الثواب
فهو لازم لها يحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لاحالة ولا معنى
لايجاب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التى هى الثواب وليست الصحة عبارة عن
الاجز او رفع وجوب القضاء النى هو اثر مترتب عليها ولازم متأخر عنها بل
هى عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى
لاولى الالباب وقال بعض المحققين فى معنى الحديث اى صحتها واعتبارها
شرعا بالنيات والمراد العبادات لان كثير من العلامات تعتبر شرعا بالنية كالنكاح
والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور الواقع خبر الاستقرار عام الا
اذا قام الدليل على خلافه كما فى لاصلوة لجار المسجد اى لاصلوة له كاملة لان قيام
الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حنفى الخبر لان
وقوع الجار والمجرور خبرا فلنا ان نقول بالرجب اى سلمنا ان كل عبادة بنية
والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهد الحديث وليس الكلام فى هذا
بل فى انه اذ لم ينو حتى لم يقع عبادة سبب للثواب فهل يقع شرط معتبر للصلاة
حتى تصح به او لا ليس فى الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط
مقصود التحصيل لغيره لالتاذه فكيف حصل حصل المقصود وصار كستر العورة
وباقى الشروط لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو
عبادة فعليه البيان **قوله** **والهجاز** متعارفا والتعارى بالتفاهم عند
مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول
ابى حنيفة رحمه الله والثانى قولهما فلو حلف لا ياكل لحمه فاكل لحم ادمى او خنزير منث على

الاول دون الثاني ﴿ قوله ﴾ وهى اكبر منه سنا او معرفة آه الاولى وهى
 معرفة او اكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التقييد اما لان تعذر الحقيقة
 لا يكون فى الاصغر المجهولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضى خان من انه
 يفرق بينهما والزمت بنتاله فيكون احترازا عنها واما لانه فى الاكبر ومعرفة
 النسب اظهر وفى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم وانما يفرق
 بينهما اذا اصر دفع اللطم عنها كما فى الحب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها
 بناء على ما عنده فيفوت حقها على ما فى الاسرار والمبسوط والدليل النى
 اورد المصنف فى ثبوت عدم التحريم يتناولها ﴿ قوله ﴾ اى المعنى الحقيقى
 انما يفسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى
 لامتناع اللفظ حقيقة ﴿ قوله ﴾ لان الشرع يكذب به فان قيل اشتها
 لنسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذب
 الشرع فى هذا القول وانما يدل على ثبوته ممن اشتهر وثبوت
 النسب من رجل لا ينافى ثبوته من آخر كما لو ادعى رجلان ولدانة مشتركة
 بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولدهما وهوى رثهما ويرثانه وهو للباقي
 منهما وذلك من هبنا و قول على رضى الله عنه ورواية عن عمر رضى الله عنه
 فتكذب الشرع اياه بناء على الاشتها ممنوع قلت الاشتها يدل على ان
 نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف
 ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبه منهما شرعا فانه لا يتضمن ابطال
 الحق الثابت لغيره هذا ﴿ قوله ﴾ بخلاف العتق اه يعنى لو قال الاكبر او
 معروف النسب هذا ابنى يعتق وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وروى ان
 ابا الحسن على بن الحسن النيسابورى الصنفى من الحنفية وابا محمد عبد الله بن
 يوسف الجوينى وابنه ابا المعالى عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار
 اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا فى مجلس يبادر
 بعضهم على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر
 فتناظر ايوما فى هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجوينى وقال لا يثبت النسب

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعتق عليه ولا يلحقه نسبه فقال ابو محمد لانسلم ذلك فانه يلحقه نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من حضر وتولد من قوله خفاء ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام في تقرير هذا المقام ان في الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للمالك فلم يصح حقا من حقوق المالك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصليين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه انتهى اى في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفة بالنسب ﴿ قوله ﴾ لا حاجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح ان دلالة التضمن والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتلويين لها في الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب مقابل لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون مقابلا لانه لا ينفك عنه وليس الوجه في قبح التردد ان التحريم ليس داخلا في المعنى الحقيقي اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضمني والالتزامي في ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثاني وقوله فان لفظ السقف اذا آه وما سيأتى من ان فخر الاسلام لوردد انه ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره في كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانهما ليستا بطريق المجاز فان المجاز لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له ولازمه الخارجى كما اذا اطلق السقف واريد به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فاريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى ﴿ قوله ﴾ فان لم يثبت

النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمعصودية اولا وبالذات والمخصوص بالاتفات عندنا معاشر الخنفية انها هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال هي المطابقة واما المعنى التضمني والالتزامي فلا يستعمل فيها اللفظ اصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهمان الاتبعان في ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصارا عقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابع للقصد والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا ريب لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزءه او خارج فلا تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لاشك ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقلتين اللتين يشبههما البعض فلناهما داخلان في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا ~~قوله~~ فهذا الترديد يكون قبيل آه قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لوجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منافي للملك اقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على ما اتفقا على خلافه اما الاول فلان كلام فخر الاسلام صريح في ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين

أحدهما اثباتها مطلقا في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتفاءه عن غيره
وتعذر ذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيهما اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم
فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره ليعطرها اثره في حق
التحريم لكونه لازماله فحسب كما زعمه القائل توهمها منه ان في صورة اثبات
التحريم بقوله هذه بنتى لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدد
بيان ذلك وليس الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم
والافتقار سلف ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما ان
يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على ما فصله المصنف رحمه الله على ان
يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره
منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الالتزام
وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منافي
للملك وذلك لانه لما قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعمل تعذر اثباته
بمنافاة الملك علم انه يريد بالتحريم النى يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام
اعنى قوله هذه بنتى على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقضى
لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى النى
يلزم ثبوت النسب في حق المقر وهذه فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو مما
يثبت بالكلام ولا امر اعراضا لملك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج
ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهر حرمة ثابتة لهما من اول الحال متقربة
فيها على الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح
وصحته حتى يعمل تعذر اثباته بانه منافي لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم
الطارى المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن
تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انها يثبت لكونه لازما للمعنى الموضوع له وهو
البنيتية ولكنه ليس بل لازم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على ان التحريم
الاصلى لا يثبت اصلا الا بثبوت ملزومه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب في حق
التحريم بدون ثبوته واذا قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الأول أن التردد قبيح لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حق النسب مع انه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم إمكان ثبوته بدون اللزوم له فلا حاجة الى ابتداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدون كونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني أن الدليل الثاني لهذا التحريم ليس كونه منافيا للملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل بمنافات الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن اباحنية رحمه الله لا يشترط في المجاز إمكان الحقيقة والمنافي للنكاح ليس هو التحريم بل البنتية لأننا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بلزوم منها ولا يشارك التحريم اللازم إلا بحسب الاسم بخلاف الشجاعة فإنه معنى واحد في الرجل والاسد وأما الثاني فلأن هذا القائل يجعل دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بالالتزام معنى مجازيا واثبت النسب في مقابله مدلولو لا حقيقتيا وفخر الاسلام والمصنف وغيرهما من الحنفية متفقون على أن المدلول التضمني والالتزامي من جملة المدلول الحقيقي فإنه أعم من الموضوع له وجزءه ولا زمه الذهني ولذلك جعل العمل بالهجاز مقابلا للوجهين وبهذا يعلم أنه لا محيص مما أورده المصنف وأنه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لو صح معناه منافي وأن معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجب وهو الطلاق بطريق الالتزام يكون معناه منافيا له لكنه لم يصح لأن هذا التحريم غير لازم من البنتية واللازم غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل أنه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه وأوكده هذا قوله ﴿ فر بما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قيل عليه مقابل العذب الوحشي الذي يتنفر منه الطبع لا الركيك واجيب عنه بأن الركيك هو الذي يتنفر منه الطبع ويقابل العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو أذا يقابل

المستعمل وذلك امر لا خفاء فيه ومنه الحيوان الوحشى الغير المستانس منه
 ﴿ قوله ﴾ لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف احر من الشتاء
 قال صاعب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء أى
 الصيف فى حره ابلغ من الشتاء فى برده ﴿ قوله ﴾ او السجع وهو فى اللغة مد
 ير الحمام كما فى قوله * شعر * حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى * فانت بهرىء
 من سعاد ومسجع * وفى الاصطلاح تواطوء الفاصلتين على حرف واحد وهو
 مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم
 اطوارا ومتوازن ان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة
 واكواب موضوعة وثر صبيع ان استوتا وزنا وتقفية نحو قول الحريرى هو يطبع
 الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه ﴿ قوله ﴾ كالجنيسات أه
 الجنيس تشابه اللفظين وهو تماثل ان اتفقا فى الحروف وعددها وهيئتها من
 نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة او من
 نوعين فمستوفى نحو قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ مامات من كرم الزمان فانه *
 يحى لدى يحيى بن عبد الله * ومتشابه اذا كان احدهما مركبا والاخر مفردا مع
 التوافق فى صورة الخط ومفروق مع التخالفى نحو قول العماد الاصبهانى
 الكاتب فى القاضى الفاضل ﴿ شعر ﴾ اما الغبار فانه مما اثار السنايك *
 والجو منه مظلم * لكن اناربه السنايك * يادهر لى عبد الرحيم * فلست اخشى
 مس نايك * فان البيتين الاولين مثال الاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى
 الحسن على بن المكارم المقدسى ﴿ شعر ﴾ ايانفس بالماثور من غير مرسل *
 واصحابه والتابعين تمسكى * عساك اذ بالغت فى نشر دينه * بما طاب من نشر
 له ان تمسك * وخاف غدا يوم الحساب جهنما * اذا نفخت نيرانها ان تمسك *
 فيها وقول ابى الفتح البستى ﴿ شعر ﴾ كلکم قد اخذ الجام ولا جام لنا * ما
 الذى ضر مندیر الجام لوجام لنا * فى التفارق وعرف ان اختلفا شكلا نحو البدعة
 شرك الشرك ﴿ قوله ﴾ ونحوها من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده
 كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقول العماد للقاضى الفاضل

سر فلا كبابك الفرس وقوله فيه دام علاء العباد والتشريع وهو بناء البيت على
 قافيتين نحو قوله ﴿ شعر ﴾ يا خاطب الدنيا الدينية انها * شرك الردى
 وقرارة الاكدار * ورد العجز عن الصدر وهو الختم بهراد في الابتداء او مجانسه
 نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله احق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه
 سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة
 ههنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله في الدواعي اللفظية وهما من
 المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه
 على ما هو المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد الترصيع في اصناف البديع اذ هو
 من السجع ما يستوى قرينته في الوزن والتقنية ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يستعمل
 لفظ المجاز اعترض عليه بانه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من
 الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتماهه ايراده
 بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
 الوضعية وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل
 اليها واجيب بان الكلام في داعي العدول عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة
 الكلام تمام المراد حاصلة بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات
 اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب ﴿ قوله ﴾ اذا كان المستعار منه امرا
 محسوسا اورد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالجمعة
 والعلم مثلا فلا خفاء في ان الحقيقي اوضح من الشمس والنور ولو مع الف قرينة
 وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ
 المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
 المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا
 والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة فختار الشق الثاني كما يدل
 عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب آه فان
 المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم
 من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد

يستعمل مجازاً في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد بعيداً فان الظاهر في بادي النظر ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازاً وأما التقييد بكون المشبه معقولاً والمشبه منه محسوساً فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لا تنفع الاتبعية وقوعها في المشتق منه أو ذلك لان كلام الطرفين يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها وأوردوا لبيان الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافي اتصافه به وبأن كلام الحركة والزمان مع كونها غير قارين يقع موصوفاً كحركة سريعة وزمان طويل وبأن الدليل لا يتناول اسماء الزمان والمكان والآلة اصلوها للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب ان الاعتبار مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقايق أم من تابعات الفعل وأن المبادئ لتحصلها بدون اعتبار الاعتبار وتقدير المقدر يصلح للموصوفية دون المشتقات لانها انما ينتزعها العقل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور محصلة لها متحدة معها في مرتبة متاخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ في متعلق معنى الحرف مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية بسوء لوحظت بخصوصها او بعينها بل معاني الحروف روابط بين الاسماء غير مستعانة بالمفهومية لاتصالها للالتفات والقصد اليها اولاً وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتهاء والظرفية والاستعلاء فانها لو اوزم تلك المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من ان معنى من من جزئيات معنى الايتد أمثلاً فمعناه انه يزكى بالعرض والقول بان معنى الامر في مستقل بالمفهومية ياطل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فيستعار التعليل للتعقيب يعني يستعار التعليل لتعقيب الموت

للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من
 التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من
 الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك
 بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل
 يستعار للتعقيب المطلق والا لكان مجازا امر سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض
 في العارض او الملزوم في اللازم ﴿ قوله ﴾ يستعار اللام له اشارة الى انه
 ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا
 على الرجوح من المذهبين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوى او عقلى
 بالتصرف في امر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلًا فيستعمل اللفظ على
 انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم
 لكليهما يجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذى ماله ذلك التعقيب
 في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعلة
 ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثانى مجازا
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بناء على ان اللام آه دفع لها عسى ان يورد ههنا من ان
 التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرر الدفع ان اللام ليست
 موضوعة لمطلق العلية بل للعلية الغرض وهى وان كانت متقدمة على الفعل في
 الذهن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل في الخارج وأعرض عليه
 بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة
 سواء كان معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب
 للجنب وكونه علة غائية كفى في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه
 معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة
 لمطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون
 الغرضية مندرجة تحتها وفرد امن افرادها لا يجدي به نفع لان اللفظ انما يستعار
 مما هو موضوع له لا من افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة
 على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعلة الغائية بماهى علة غائية

أن تكون علة الغل و يعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعا في الكون أن تكون معلولة لا أن المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح أن يقال أن دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لأن جهة معلولية هذا ^{قوله} معلول للعللة الفاعلية قال السيد الشريف الأولى أن يقول للفعل لأن البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل ^{قوله} بالنقل عن أئمة اللغة قال أبو علي الفارسي أجمع نجات البصرة والكوفة على أن الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ^{قوله} مواضع استعمالها أحيث استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشاركت زيد وعمر وأختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمر وقبلة وأبعدك للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وأدخلوا الباب سجدا وقولوه في سورة البقرة وعكسه في الأعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك ^{قوله} بين المتحدين أه الأولى في المتحدين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لأن الألف لا يزداد إلا في آخر الاسم إلا أنه لما كان الاسم ذا الأعلى مع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الآخر وقع الألف بينهما ^{قوله} وقولهم أه إشارة الى أنه ليس بحديث بهذا اللفظ وإنما الحديث غيره وعبارة فخر الإسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشف في شرحه أي قال أهل اللغة وقيل عليه أن هذا من موارد الاستعمال أيضا ولا وجه في جعله وجها مستقلا ذا أعلى المطلوب وأجيب بأن هذا مما نص القوم على معناه بحيث يفيد أن الواو لمطلق الجمع دون الترتيب ^{قوله} أي لا تجمع بينهما هذا إذا كان تشرب منصوبا فإنه يدل على النهي عن الجمع بينهما دون انفرا دكل منهما باضمار أن فيكون في معنى مصدر معطوفا على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يمكن منك الجمع بين هذين الفعلين وإذا كان مرفوعا يدل على النهي عن الأول وإباحة الثاني وإذا كان مجزوما يدل على النهي عنهما جميعا والواو على النصب للصرف وعلى الرفع للاستينافى وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الألفاظ والمعاني بتلاعب الأعراب

الذى هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعانى وتخالف
المعانى ونظير ذلك فى قولهم ما احسن زيدا فان النصب يدل على التعجب
من حسنه والرفع على نفى الاحسان عنه والخفض على السؤال عن احسن ما فيه
فتكون ما على الاول تعجبية واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية
واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية واحسن
اسم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك فى
غير اللغة العربية ﴿ قوله ﴾ فلهم الا يجب الترتيب اه اى لا يجب الترتيب
فى الموضوع لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى
لا اثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية
وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها
افعل كارجل وادخل المسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلو لان الحكمة
فى ذلك الغنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايدىكم وارجلكم وامسحوا
برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمر واودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمر واودخلت الحمام فى الكلام ومن احسن من الله قائلنا انحصار
النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين
الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراى الماء المنهوم
المنهى عنه فغطت على الثالث لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى
صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجىء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها المسوح
لان المسح لم يضرب له غاية فى اشرعية ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب
المتنازع فيه هذا اول معنى انه لما ثبت ان الواو لم تطلق العطف لتظاهر الادلة
عليه فلا يجب الترتيب فى الموضوع والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى
فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاء للتعقيب من غير تراخ وهو يقيى وجوب
غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب فى
البواقي لانه لا قائل بالفصل اجاب عنه المصنف بان المذكور يعنى الفاء حرف

الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الا فاعسلوا هذه الاعضاء وامسحوا
 برؤوسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب نفيا وانباتا بين
 الاعضاء المفسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية
 على لزوم تعقيب مضمون الجزأ بمضمون الشرط من غير تراخ مكبرة صريحة
 لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل
 والمسح كما في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
 وذروا البيع ﴿ قوله ﴾ لا بالقران اى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من
 شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل
 لا في العين الا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى
 لتقديم احدهما على الاخر في هذا الحكم ﴿ قوله ﴾ لغير المدخول بها قيد به
 لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحل المحتمل
 لها الوجوب العدة فيها وهو اثر النكاح ﴿ قوله ﴾ باطل وذلك لان ثبوت
 المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستقادا منه بل
 وقوع الواحدة مبناه ان تعلق الاجزية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في
 الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحل في صورة تقديم
 الشرط واما في صورة التأخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام
 في اخره فيقع الثلاث كلها ﴿ قوله ﴾ عنده قيد به لان التعليق عند ما يكون
 جملة حيث قال في الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ﴿ قوله ﴾
 كالمعجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ﴿ قوله ﴾ فعند الشرط
 يقع الثلاث اجيب عنه بالفرق بين مانحن فيه وما فاساه عليه بانه يمكن فيما نحن
 فيه ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثل لكونه خلاف الاصل
 لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب
 الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء
 الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين في قوله وقد
 تدخل بين الجملتين آه ورجع قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكنت عنه ههنا

اكتفاء بها سياتى فتأخير قولها وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولها
على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزية اشارة الى نقض ماورده الزاعم بانه
لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع الثلث في هذه الصورة كما انها لو كانت
للمقارنة عندهما لم يقع الواحدة فقط في صورة التنجيز بقوله انت طالق وطالق
وطالق وقد اتفقوا في الموضعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاها
اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاههما ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاجابة الى التقييد به
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بنون
رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم مذكرا مبنى على التقييد المذكور فلو
انعكس الامر لزم الدور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولى آه سواء كان
فضولى من الجانبين او من جانب واحد او وليا او وكيل من جانب اخر وقال
ابو يوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغائب وقال اذا تكلم الفضولى من الجانبين
بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا فى كلام
اصحاب المذهب وكلام محمد مطلق فى الكافي للحاكم الشهيد واصل المبسوط
خال عنه والحق الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشأه ما نقل
عن المبسوط من ان اصل الخلاف فى ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس
عندنا وهو قول ابو يوسف رحمه الله ولا وقال اخر ايتوقف فاخذ منه ان الفضولى
لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق
لانه حينئذ عقد لا شرط وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ يختلف
بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولا فى
العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكرامة مولى على حدة فان النكاحين
على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحد بهما حرة والاخرى امة توقفا
لانه لا مضائق فيه واحد هما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه بلغتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك
وان اجازهما جاز نكاح الاولى لان حال الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة
ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اى بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انما يناسب اضيـير الواحد الراجع الى شيئين والمناسب في تفسير التثنية
 ان يقال بطل هذه وهذه وبطل كلاهما والامر فيه سهل **قوله** في مرض موته اذ لو كان
 في غيره يعتق كل الجميع **قوله** ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى المقر لا يجزى
 هن الحكم الا في نصيبه **قوله** ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هو الاء
 العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فان خر جوامن الثلث يعتق كل الثلاثة والا فيجزي
 هن القدر فيهما زاد على الثلث **قوله** ان قيمت العبيد على السواء لان عتق
 كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث انما يكون على تقدير التساوى في القيمة
 واما عتق كل الاول فقط فيصح في تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر
 فائدة اشتراط التساوى فيه **قوله** اذا افتقر الآخر الى الاول بان كان في
 موضع الخبر نحو قام وقعد والجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
 حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والافى ثبوت مضمونها
 وحصول مفادها اذ بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب
 الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتكفل بها القرائن الغاية
 في المقام **قوله** لا بتقدير مثله لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدته فيما اذا قال
 لهاكلها حلفت بطلائك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 كان يميننا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان بالنفاء وقعت طلقتان وفيما
 قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول
 الدار ثانية تلك التظليقة فلو دخلها لا تطلق الواحدة **قوله** عطى على
 قوله لا بتقدير مثله قيل عليه هن القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطو فاعليه
 كن مفسرا له فيكون مقابل الشىء مفسرا له فيفيد ان الثانى يشارك الاول فيما ثم
 بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطى على قوله بعينه واجيب بان معنى
 قوله لا بتقدير مثله لا بتقدير مثله وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق
 اعنى العجى المطلقى في جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع
 بحسب التقييد فان جى زيد غير جى عمرو وان اشتراكا في كونه عيئا
 فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيما لقوله بعينه **قوله** لا بد ان يكون

مجىء زيد غير مجىء عمر واعترض عليه بان مثله مستغن عن التقدير لان
 المجىء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
 المفردات دون الجمل لان تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب تقدير المتعدد
 واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافي بتقدير المثل لرعاية المعنى
 لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى
 كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المجىء
 متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا اراد المصنف
 رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكمه لاحقيقة قوله ﴿ بناء على
 انه يجب آه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران في النظم ﴾ قوله ﴿
 عبادة محضة آه احترز عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة
 ﴿ قوله ﴾ والصبي ليس من اهلها قيل عليه فلا يصح ايمانه وعباداته اصلا
 واجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار
 ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار
 والعقل الامعه غالبا واما الايمان والنوافل فيكفي فيها اختيار ما توسيعا لمحلها قوله
 يمكن ادأ الولي عنه قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
 الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بان الشارع اعتبر في الانابة الاختيار
 الكامل والعبادات المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا لابتلاء فقط وما لا يدرك
 كله لا يترك كله ﴿ قوله ﴾ فدلل المشاركة في الجزأ هو الجلد مع صلوح عدم
 قبول الشهادة لكونه جزأ للقفى وعده ولازالة العار اللاحق لمن رمى بالزنا
 فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما كمال الزجر وعمومه فان من الناس من
 لم يتالم برد كلامه فوق ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام
 الحسى ﴿ قوله ﴾ ودليل عدم المشاركة اختلاف الجملتين في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية والمخاطبيين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والحكام
 ونقوله اولئك غيرهم بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار في مثله
 النصب لفعل محذوف اي فاجلد والذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهذا

المانع قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد وبان عطف الخبر على الانشاء
 وبالعكس شائع عند اختلاف الاعراض نحو يا ليتنا نردو لانكذب بايات ربنا وقوله
 تعالى ما ويهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه في محل الرفع فلا بد في الانشائية الواقعة
 في موضع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية وبان افراد كافي الخطاب المتصل
 باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
 واجيب عنه بان الاصل في عطف الجمل مراعات الموافقة بينها في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة
 ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعه ولا يعدل عن هذا الاصل الا للضرورة
 على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوعيدوها اسمية ما قبله وهو قوله تعالى
 الزانية والزاني وما بعد هو قوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا في اصل
 التركيب لا ينافي عروض ما يوجب الاعراض عنه في مادة مخصوصة على ان قوله
 تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا لخطاب الاول على
 ما هو المبين في محله ﴿ قوله ﴾ وثمرة هذا فان الشافعي رحمه الله اعطى قوله
 تعالى واولئك على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة
 كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود في قنن بعد ما تاب واما اذا عطف على قوله
 تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المدعى بل ينحصر حكم الاستثناء في اخير
 الجمل ﴿ قوله ﴾ الفاء المتعقبة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعزى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ﴿ قوله ﴾ على الترتيب آه فلا بحث او
 قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ﴿ قوله ﴾ من غير
 تراخى اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا بحث لو اخرت دخول الثانية
 عن الاولى مع التراخى بان تشتغل بينهما بعمل اخر ﴿ قوله ﴾ سقاه فارواه هذا
 مبني على ان المراد من السقى مقدار يكفى الارواح حتى لو قيل سقاه فما ارواه
 كان فاسدا ولو قيل سقاه مقدارا يكفى الارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى
 ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلى وقوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت

جد الناقول تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو
 توضاً فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجهل الواردة
 تفصيلاً لما قبلها بدخول الفاعل عليها ولا ريب في ان فيهما من هذه الحيثية تعاقبا في
 الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتقدم احتياج المعول الى
 العلة عليها والايجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاعل تعقيب المعنى في
 الزمان في عطى المفرد كجاء زيد فعبر ووتدخل على الجهل لتفصيل مجمل قبلها
 كما في امثلة السالفة او غيره نحو قوله تعالى للذين يؤولون من نسائهم تربص اربعة
 اشهر فان فاوا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب
 الذكرى فحسب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثانى قد يفيد نحوه
 جاء زيد فقام عبر ووقد لا يفيد نحوه قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
 حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من
 التعقبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوى بالنسبة الى الايلاء فان فاوا
 الى بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعى واما الذكرى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى
 ان لهم من نسائهم ان يتر بصوا اربعة اشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحال
 في الامرين فقوله تعالى فان فاوا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا
 اى رجوعا عما استمروا عليه بالوطى في المدة تعقيبا على الايلاء التعقيب
 الذكرى او بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث
 منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفيتنة التى هى توبة او غفور
 المحنت في اليمين ان كان برضاها لغرض تحصين ولد عن الغيل ونحوه رحيم
 يشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأة ابن مسعود رضى الله عنه فان فاوا فيهن
 ترجع احد الجايزين وهو كون النوى عفى المدة هذه قوله وقد تدخل على العلال
 فان اتيان الغوث والحرية والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن
 ذاهبة علة للابشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من الابشار
 وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء
 من غير حرج قوله لان المعول اذا كان مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة الغائية انما تكون علة نعلية العلة لانفسها فكيف يكون مادخلت عليه الفاء معلولا ورده السيد الشريف بان هذا انما هو في العلة الفاعلية واما في الفعل فان العلة الغائية علة لذاته لا لعليته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التي هي الخبر واما المذكور في عامة الكتب من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتم احدى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بان فاء العلة لا تختص بهاله دوام يقال لا اتصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غابت وللمجندى اخرج فقد خرج الامير وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء في العلل مع الحدوث في الاحكام دون الاستمرار والقول بان لهذه العلل دوام حكما فان مراد من يقول لا اتصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهي بان الوقت قد فسد وانقضى فساده وانما مراده النهي مادام فساد الوقت باقيا وترتب ما قبل الفاعل ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو الا متداد الا ترى انه لو قال لا اتصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث ومضى يكون في غاية السماجة ونهاية السحافة فيه نظرا اما اولا فانه لا معنى لترتيب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهي نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السماجة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي واثبات الغوث والمعنى علة للبشار ~~قوله~~ اذاملك ولم يكن ذاهبة آه هو لابي الفتح وهو مهاذفي فعل الفاعل وجوبا على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امراء هلك وقوله وان امرأة خافت الى غير ذلك من النظائر الكثيرة ~~قوله~~ وانما قلنا يعتق في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا باداء الالف بمنزلة قوله ان ادبت الى الفافانت حر تماشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو اضمار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يرد ان دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلل جهة المعلولية ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله أدلى القوانث حرفان
الواو والحال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الفى مقارنا لحصول مضمون
الحال وهو الحرية **﴿ قوله ﴾** راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخى فى
التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكبت ثم استأنف ففیه رعاية معنى التراخى على
الكمال واطهاره فى مدخولها بخلاف من ذهبها فان فيه انها يظهر من وجه دون وجه
﴿ قوله ﴾ لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام
منفصل عن الآخر لاعتبار التراخى **﴿ قوله ﴾** وسكت ثم قال آه وانما يصح
العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو المصحح للعطف بالواو
الذى مفاده الجمع المطلق كفاى ما اذا قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال وهذا فانه
يعتق كل الاول ونصف الثانى مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة
فيها تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة **﴿ قوله ﴾** ممتنع فى الانشاء وما اسلفناه
يعمه والاخبار الآن العمدة فى ماخذ الاحكام هى الانشاء ولانه لا فائز بالفصل
فلوجاز فى الاخبار رجوع التراخى الى الحكم فقط لزم ان يكون فى الانشاء كذلك
وهو باطل فان قيل لانسلم ان التراخى فى الحكم بدونه فى التكلم ممتنع
لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق فى الغد وهل هذا الا تراخى
الحكم عن التكلم لان الاضافات اسباب فى الحال بخلاف التعليق ولهذا يحتج لو
خلق انه لا يطلق امراته فى صورة الاضافة لافى صورة التعليق قلنا هو متراخ تقديرا
كفاى التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق فى الغد واما الحث فلصدور
الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق **﴿ قوله ﴾** فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا فلا يردان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل
المسئلة ان فى قوله اثبت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث فى
المدخولة والواحدة فى غيرها سواء قدم الشرط او لا عندهما مع وجود الشرط
واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي فى
المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثانى ولغى الثالث فى غيرها وان قدم الجزء
تنجز الاول ولغى الباقي فى المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث فى غيرها

﴿ قوله ﴾ فلهذا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما
 بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثلاث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع
 عنه وهو ليس في وسعه واثبات الثانى على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه
 فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل
 الاخبار وهو ممكن التمداد كبحكم العرف لاهتماله الصدق والكذب لانه على
 نفى الانفراد بخلاف الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا
 اختلف الجنس ان مثل على انى درهم بل الفأثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف
 لان ما اقربه اولا غير موجود فى الكلام الثانى ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتمداد
 تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه
 ابتداء يقاع لا اظيارا مركان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس في وسعه
 اعدام ما وقع شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولامن الغلط والكذب ولا معنى للرجوع
 والابطال الاجعل في حكم المسكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور في
 فى كلام الله سبحانه لتعاليمه عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله ام يقولون افتراه
 بل هو شاعر وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول
 عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه فى
 فى التنزيل مقول على السنة العباد او على سبيل الحكاية عنهم كما فى قوله تعالى اياك
 نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف اوزير يدون الى غير
 ذلك من نظائره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة التصريح
 بتكرير الشرط كما فى المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور
 بعينه وما الداعى لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضا بل الاتصال بلا
 واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما
 كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
 لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثانى بالشرط
 ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالع ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كالحلف باليمينين واعتراض عليه باننا لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
 على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور
 في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
 شيئا ان احدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول
 وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان الاتصال
 بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني
 بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني
 والتغليظ الذي فيه انما التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان
 عطف ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له من غير
 فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل دليل على عدم تقدير الشرط
 قلنا الواسم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل
 لرعاية المعنى لان التقدير ضربان ضرب التصحيح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام
 البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير الام بين
 المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن
 فيه من قبيل الثاني ﴿ قوله ﴾ للاستدراك اه اي ما يقدر في الكلام
 السابق من التوهم نحو ما جاء في زيد لكن عمر وبناء على مخالطة لهما وملابسة
 بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلاف ما قبلها وما بعد ما نفيوا اثباتا لفظا ومعنى نحو جاني
 زيد ولكن عمر والم يجىء او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمر واقاعد ﴿ قوله ﴾
 وهي بخلاف بل اه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما
 قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها في عطف الجمل ونقيضة لافي
 المفردات في اختصاص احدهما بما بعد الايجاب والاخر بما بعد النفي ومرادهم انه
 كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لافي معنى الاعراض اذ ليس في لكن
 اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعمر و لم يقل لكنه لعمر و لمزيد مناسبة
 العاطفة منها لا بحث ثم قال في ما بعد لكنها زيد تنبيها على مساوات العاطفة
 وغيره في افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ ببيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

بان يكون نفياً عن نفسه بتحويله الى عمر و ونقله اليه حتى يصير كانه قال صدقت
 انه لي فاقول لعمر و فيكون قوله ما كان لي قط مجازاً عن التحويل بقريته لكن لعمر و
 كما في قوله له على الف وديعة فان قوله وديعة قريته على نفى الایجاب الذي
 يفيد به على فيكون مجازاً عن الحفظ لان قوله لكن لعمر و لا يصالح قريته لذلك او
 يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمر و
 فيكون بيان تغيير له ما هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اي بناء على ان قوله
 لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا في يد عمر وانها وقضى
 له القاضي بالبيئة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها لز يد كلام متصل فصدقه زيد في
 الاقرار وكذبته في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لي بعد القضاء
 ان الدار لز يد آه لانه لما توفق اول الكلام على المغير يثبت موجهها معا
 وهو النفي عن نفسه والاثبات لز يد ولو صدقه زيد في نفى الملك انضاترد
 الدار الى عمر و لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبيئة والحكم
 ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال
 الحكم ونفى الملك ﴿ قوله ﴾ لاعلى زيد لكونه اقرارا على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان
 اتسق الكلام اي انتظم وارتبط بان لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يتباين
 ولا يتحد عمل الاثبات والنفي فيكون المتكور بعد لكن ما يدفع ما يقدر توهمه من
 الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجيز النكاح لكن آه ولو قال لا اجيز بهائة لكن اجيز بهائتين
 يكون الكلام متسقاً والتقدير في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾
 ولا احد الشيئين يفيد ثبوت الحكم باحد هما نحو زيد قائم واقاعد ولا احد هما نحو زيد
 او عمر وقائم او حصول مضمون احدي الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا المشك ذهب بعض ائمة
 النحو والاصول منهم القاضي ابو زيد الى انها في الخبر للمشك بمعنى ان المتكلم
 يعلم احد الشيئين لاعلى التعمين وفي الامر للتخيير او الاباحة واختار المصنف
 ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد
 بالكلام وصفافي المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع في معنى
 الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له الا انها في الاخبارات

تفنى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محي^١ احد^٢هما في قوله جاني زيد
او عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من احد^٣هما عينا اذ لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافا الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان
التشكيك وقع اتفاقا لا قصد او كذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والاكتفاء لا
يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة قوله ﴿ فان الكلام للافهام
وايمس في التشكيك افهام اعترض عليه باننا لانسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما
لا يقصد به الافهام كما في الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على
انهالم يوضع للتشكيك والافالشك ايضامعنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد^٤ الامرين واجيب بان الكلام الذي يستعمل
فيه اول الكلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذكره بل انما يحصل من عدم التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا بوضعه فيكون حاصله في مقامه لانه
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجود معناه لان يقصد به ايجاد
معناه والمنفى هو الثاني دون الاول قوله ﴿ لان وضعه لاحد^٥هما الذي هو اعم من كل
اعترض عليه بان ايجاب العتق انها هو على ما يصدق عليه احد^٦ الشئيين لا
على المفهوم العام اذا الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات واجاب عنه السيد
الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما
يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والداية وهي لاتصلح
محلا للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه قوله ﴿
يحمل على الواحد المعين لانه من احتمالات الكلام وهو اولى من ابطاله بالكلية
والغايه بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبده غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده
غيره محل لايجاب العتق لكنه موقوف على الاجازة قوله ﴿ فانه يعتق الثالث
في الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالفاء التثنية فكانه قال هذا امر او هذا ان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحث بالاول وبالاخيرين جميعا لتفريقا قوله ﴿ وهذا اولى وانما لا يجب

اذالمقدر ربما يغاير ان المذكور لفظا كما في قوله نحن بماعندنا وانت بماعندك
 راض والرأى يختلف في نظاير كثيرة لا تحصى ﴿ قوله ﴾ او هذان مران اعترض
 عليه باننا لانسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذان وهذان وهذان او حينئذ يكون
 المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف بلو في هذا الوجه
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطى الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم
 على شىء منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب
 الكشف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
 حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان
 يلاحظ فيها نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ
 يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذا ان يقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع
 وهو حران لاهر وحر كما توهمه المعترض ونظيره ما سيع من ائمة النجوا انهم
 يقولون في هالو حامض ان ضمير المبتدأ ليس في شىء منهما والالزام التناقض
 بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك بالمجموع بلفظ
 واحد قلت هذا من فاتهم اعتبروا والمتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا في
 الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدى
 نفعاً للدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد وهو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى
 في تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين
 المجموعين اقول ويؤيد ذلك ما تقرر في علم النجوم من ان زيدا قائم وعمر
 ان كان عطفا على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والافالخبر الثاني محذوف
 ﴿ قوله ﴾ ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله آه وقيل لا نسلم ذلك بل مغير
 بالعطف على المغير والالكان لاهان يختار الثاني وحده وقال السيد الشريف
 هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاني زيد فقد اثبت المجيء لزيد وقولك
 وعمر وليس الا اثبات المجيء لعمر ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت واما
 قوله فانه اذا لم يكن هذا التثنية كان لاهان يختار الثاني فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا للقيام زيد
 لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه
 منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لا وله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف
 على عطفه على الثاني معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
 على الاول مغير له قطعاً **قوله** تفرد به ما خاطري قيل الاول مأخوذ من
 كلام شمس الأئمة ولا يجري في اعتقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث
 قال بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنتين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم
 هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين
 فينتقض به الوجه الثاني ايضاً واجيب بان هذا التعليل يخص بامثال الصورة
 المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من علة مشتركة بينهما وهي ما ذكره
 فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لا يجاب العتق في احد الاولين وتثريك
 الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احد هما وهذا فالمعطوف عليه
 هو الماء غوخذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وهو القياس في مسألة
 اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنا فيها لما ان او اذا استعمل في النفي
 يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من
 كثير فلا يتصور انتفاء الابان انتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله
 لا اقرب هذه او هذه كان مولياً منهما جميعاً بخلاف ما لو قال احدكما حيث يكون
 مولياً من احدهما وبانت واحدة منهما بمضى العدة ويكون مختاراً في التعيين لان
 احدى ليس فيها هذا العموم **قوله** لا تطع احد امنهما قال صاحب الكشاف
 في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء احد في
 الاصل واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويماً فيه المذكور والمؤنث
 والواحد وما وراءه وقال الرضوي الاول ان يقال ان هزته بدل من الواو في كل
 موضع فيكون المعنى لا تطع واخذ امنهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره ابو علي
 الفارسي وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسماً للعدد المخصوص وهزته
 حينئذ متغلبة من الواو وجمعه اها وقد يكون اسماً لمن يصلح ان يخاطب يستوى

فيه المنكر والواحد وماورأ ذلك فيميزته اصلية ولا يستعمل في الایجاب
﴿ قوله ﴾ فسرہ بالاحد المنکر لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهم غير
متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم ما في كلمة او الواقعة في سياق النفي لانها
خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشي من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا
حاطة ولا توصل بكلمة التبعية فلا يقال كل احد يكرم ولا احد منكم وبهذا يظهر
الفرق بين صورتی مسئله الجامع ﴿ قوله ﴾ الا ان يدل الدليل اى لا يكون
الامر كما ذكر من كون اوله عموم النفي والواو لنفي العموم وقت قيام الدليل من
قرينة حالية كما يذكره المصنف فيما بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى وا كل
مال اليتيم آه او مقالية كما في قوله ما جاني زيد ولا عمرو فان الواو حينئذ للعموم
النفي وكما في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك الآية حيث قال صاحب
الكشاف في تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند
ظهور اشرط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى
لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فيود دليل لمن ام
يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما لم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع
نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير في الايمان تكرارا
واجيب بان الايات والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على
نفع ايمان نفس امنت ثم ماتت قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يوجب
تأويل الآية فلنا ان نقول ان الآية من باب اللف التقديرى استغنى عن ذكره
بذكر النشر اى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان خير الم تكن امنت من
قبل او كسبت في ايمانها خيرا ومثله غير عزير في كتاب الله تعالى وانغيره نحمل
كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه في ذلك اليوم
او نقول المقصود من التكرار المبالغة في نفى كسب الخير في الايمان تارة ونفى
ملزومه اخرى تنزلا من وجه وترقيان وجه اخر كما في قوله تعالى لا تأخذ به سنة
ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا اقام فيه فنيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد
او المقارن لكسب الخير لنفعها ﴿ قوله ﴾ بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع

قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فيقول نفى المجموع
 حيث لا يحدث اذا تكلم احدهما مع انه لا تأثير الا اجتماع في المنع اجيب بان هذه
 الضابطة انما هي في الحلف ولا نسلم انه لا يحدث اذا تكلم احدهما بل مشايخ باخ
 كانوا يفتنون في مثله بالحدث **قوله** وقد يكون للاباحة اى اوالدا خلق في
 الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة
 اول تنفيذ الا احدا الا مرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة
 القرابين فهو للتخيير او الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن
 سري ان جالسهما او احدهما يكون اتيا بالما مور به المطلوب منه واذالم يجالس
 احدهما يكون مخالفا للامر غير ممثلا به **قوله** فلا يمكن الجمع بينهما
 واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيا بالما مور به لصديق المأمور
 به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب باننا لا نسلم
 ان الاتيان بكل منهما يكون اتيا بالما مور به بل هو اتيا يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما
 هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد او ذاك
قوله وقد يستعار حتى كقوله تعالى آه هذه الاية اوردها الاصوليون
 مثلا لما كان او بمعنى حتى اذا لا يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل
 على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضي فسقطت حقيقته
 واستعير لما احتمل وهو الغاية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصاح للانتهاء
 فاهم معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعتذبهم
 فتشفى منهم ولكن صاحب الكشف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من
 قوله ليقطع طرفا من الذين كفر والاية وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
 اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او
 يعتذبهم **قوله** او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر
 العطف من جهة ان الاول منفي واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في
 عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا قلت
 ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف

والمعطوف عليه في الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان ألا ترى ان صاحب الكشف
ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه مآول بالثبت لان
الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صرح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك انتهى فانه صريح في ان الداعى الى التاويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا
واما في صورة الرفع فالكلام لا يحتمل وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع
منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف
الجملة الا ترى الى قوله * شعر * لانه عن خلق وتأتى مثله * علم عليك اذا
فعلت عظيم * ابد انفسك وانها عن غيها * فاذا انتهيت عنه فانت حكيم * فهناك
يقبل ان وعظمت وتعتدى * بالامر منك وينفع التعليم * فان قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ﴿ قوله ﴾ حتى مطلع الفجر مثال لما كان
الغاية خارجة عن المغيا وكان تقديمه للاشعار بانه اكثر على ما قال صاحب التحقيق
ان اكثر النجاسات على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية
ان لا تكون داخلة في المغيا ويؤيدك قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير
الوقوف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقوف عليه ينتهى عند
طلوع الفجر وذهب صاحب الكشف والشيخ عبد القاهر وعامة المتأخرين الى
انه داخل فيه ﴿ قوله ﴾ فيكون المعطوف اما افضل نحو مات الناس حتى الانبياء
او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشات ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع
ويفيد الانتهاء الى الجزء الارفع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا
يجوز جأ الرجال حتى عند ومثل قولهم اعجبني الجارية حتى هد يثها وقولهم
ضربنى السادات حتى عبيدهم مآول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد
كالجزء ﴿ قوله ﴾ اسلمت حتى ادخل الجنة اذا السلام لا يحتمل الامتداد ان اريد
امدائه ودخول الجنة لا يصح لانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقد يقال عليه
ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سبباً ﴿ قوله ﴾ لان
حتى للغاية فيثوقف البر على وجودها ﴿ قوله ﴾ فحمل عليه فيحصل البر
بمجرد الفعل ولا يثوقف على حصول المسبب ﴿ قوله ﴾ ولو قال حتى

اتغدى عندك اى لو قال عبدى مران لم اتك حتى اتغدى عندك ولا يحصل البر
 الابد وجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى اتغدى باثبات الا ان ليس
 بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فانتغى لانه عطى على المجزوم بلام حتى
 ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى
 لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تقدير الكلام ان لم
 يكن منى اتيان فتغدى والعطى مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل
 ذلك قولهم ماتا تينا فتحدثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحدث وكما
 ان الفأ ثمة متعين للعطى ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ
 الهمز فوقع بلا كتنفى بالعطى بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد
 يجرى المعقل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذف استغلا فلما
 دخل الجازم سلط عليها اما تقديرا كغيرهما او اعيدت لتخفى وعليه قراءة قبل قوله
 تعالى انه من يتقى ويصبر باثبات الياء وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخفى دركا ولا
 تخشى باثبات الياء مع كونه معطوفا على المجزوم على وجه فقول الفقهاء من
 هذا القبيل قوله ~~لان فعله~~ لا يصلاح جزأ دليل لتعذر كون حتى بمعنى
 كى وذلك لان المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته فنفسه نقل عنه ما حاصله ان
 الانسان لا يأتى بفعل اختياري ليكون سببا حاملا له على فعل اختياري
 اخر منه بخلاف فعل الغير فانه يأتى بالافعال ليصير حاملا له على الجزأ
 ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا شريت حتى اربح
 وامثاله فلا معنى لايزادما يفيد سببية الاول على الثانى مع عدم السببية بينهما
 فى الواقع فلا يرد ما قيل ان الهند كور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
 بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم المجازاة من شخص مثل
 اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا
 امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومقتضا اليه كالاتيان
 للتغدى ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى فى الجملة لا فى تمام المعنى وممن
 صرح باعتبار المجازاة فى مفهومها فخر الاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب عليه وهو ليس من فعله في شيء ^١ قوله ^٢ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه بانه اذا لم يتغدى عقيب الايمان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلما معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى في فصول البدائع محمله عندى ^٣ التقنيه على عدم وجوب الوصل الحسنى وجواز التراخى بقدر لا يغد تراخيا عرفا ومحله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم ^٤ فيها قال ان لم اترك اليوم بعين وعلى عدم التراخى عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر ابعث ^٥ قوله ^٦ بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع فى افراد علاقات المجاز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام فى اللغة وممن اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد وامثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذا كان للعطف المحض فذهب العتاي الى انه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيّد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره فى الزوائد وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ورتبان الاستعارة بمعنى الفاء انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخى من المفيا ^٧ قوله ^٨ الباء للالصاق لا يصال شىء الى شىء مثل مرت بزيد اى الضقت مروي به كان يلبسه زيد وقال الاخفش ان معناه مرت على زيد لقوله تعالى انكم لثرون عليهم مضحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبغيض الذى ذهب اليه الشافعى فان المحققين من علماء العربية كابى الفتح عثمان بن جنى انكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النفى فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبنى

على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب
متتبع لسائر احكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة
نحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى اللصاق وليست بمعنى مستقل للباء
والمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان اللصاق معنى لا يفارق الباء ولذا
اقتصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فمدخل على الوسائل قيل تفرع على كونها
للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعاً عليه بناء على ان المقصود في اللصاق هو
الملصق واما المصق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفرع الاثني في كلام
المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم اللصاق لعمومه وكثرة
وقوعه واخر روعه لاحتياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر
الاستعانة من غير تفرع ﴿ قوله ﴾ كالاثنان مهابه وغير مقصود بالذات في نفسه
ونحو قوله تعالى اشتر والحياة الدنيا بالاخرة واشتر والضلالة بالهدى وانستبد
لون الذئب هو اذنى بالذئب هو غير على التوهم بهم والمقصود الاصلى هو الذئب ينتفع به
بنفسه بالذات وهو المثلث واما المثلث فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود في قولك بعثت الفرس
بعشرين دينارا للبايع هو الدينار لان كونه مقصودا ليس بالذات
بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعثت هذا العبد بكر
يكون هذا القول مع قبول المشتري ببيع الكر ثمننا والعبد مثمننا الحضور العبد
وكون الكرم غولا للبايع فيثبت في الذمة حالا ﴿ قوله ﴾ يكون سلم الكون
العبد الحاضر من غولا للبايع فيكون ثمننا والكر غير حاضر فيكون مثمننا فيراعى
شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال اعنى الثمن في المجلس وغير ذلك
﴿ قوله ﴾ ولا يجرى الاستبدال في الكر لان الاستبدال في المثلث قبل القبض
غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف في الاثنان قبل القبض
فلو قال بعثت الكر بعبد او عبد بالكر ينبغي ان لا يجوز لعدم التعيين وعدم
جواز السام في الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناه الاخر وجاءه بتقدير المستثنى منه العام
المناسب للمستثنى في جنسه بان يكون جنسا قريبا له على ما قال محمد رحمه الله في الجامع

لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبد هـ ر ان المستثنى منه قوله بنوا ادم حتى
 لو كان في الدار صبي او امرأة حنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الاعمى
 كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها
 ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفي صفة بان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا
 او ظرفا او حالا ونحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خروجا الاخر وجا لمصتغاباذنى
 والنكرة في سياق النفي تعم فلها استثنى البعض يبقى النفي فيها عدا به بحاله
 فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل الا لالكون المقدر كالملفوظ وقولك لا اتيك
 الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص
 والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا اياكل ولا اتيك بدون ذكر المصدر والاستثناء
 لا يفيد شيئا من العموم فان قيل المصدر في مثله للتأكيد وهو لتقوية من اول
 الاول من غير زيادة عليه فيولابد لالاعلى المهيبة فلا نعم قلت المصدر وان كان
 موضوعا الجنس لكنه يحتمل غيره في انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء
 في قوله تعالى ان نظن الاظن ونحوه فنذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيد هـ وان
 كان تأكيد الادعاء الاعلى المهيبة ضرورة ان النفي انما ينسحب على الطبيعة المطلقة
 وهي لا تنتفى الابانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور في ضمن
 الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يردانه ذكر
 في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حروفوى السفر خاصة ووجه بان ذكر الفعل
 ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم على ان مبنى الايمان على العرف
 واذا قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر احد نوعي الجنس
 ولا يشك بباذكره في الهداية وغيرها انه لو قال لا افعال كذا تركه ابد الان نفى
 الفعل مطلقا بعم ضرورة عموم النفي على ان الكلام مبنى على العموم الضروري
 وليس النزاع فيه بل فيما هو نعمة قوله ﴿﴾ والمناسبة بين الاستثناء والغاية
 آه وهي افادتهما القصر وبيان الانتفاء واخراج بعض ما تناوله المصدر
﴿﴾ قوله ﴿﴾ اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكور بان هذا
 المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجاب عنه

قوله ﴿ والمصدر قد يقع حينئذ هذا على عمومه من المصدر الحقيقي
 وما في معناه مما جوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة
 بين المصدر وبين ما في تأويله حيث قال ابن هشام أن من وجوه الفرق بينهما أن
 الأول يقع نائباً عن الظرف فيجوز أن تقول جئتك صلاة العصر دون الثاني فلا
 يجوز جئتك أن تصلي العصر ﴿ قوله ﴾ ويمكن أن يجاب أن تعارض الوجهين
 يوجب سقوطهما عن الاعتبار في إفادة الحكم فلا يثبت شيء من الطرفين ويحال
 الحكم إلى العدم الأصلي وهو عدم الحث وقت يقال أن الوجهين السابقين لما
 تساقط باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الأذن لكل خروج بمنزلة
 الأباذني وهو يحمل على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع أن وإن شايغ كما
 ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الآن يشأ الله الآن يشأ الله
 متناهياً بشيئته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الأدلة ولا عبرة بهابل بقوتها عند الحنفية
 رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عندهم وحققه المصنف في محله بما لا
 من ين عليه والقول بان التقدير خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا عند الضرورة
 معارض بكون حمل الأعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم أنها هو عند انتفاء
 القرابين العقلية واللفظية والأفالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا
 بيوت النبي الآن يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول أذن بقريته قوله أن ذلكم كان يؤذي
 النبي ﴿ قوله ﴾ فلا يراد كله كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد
 حمل الشافعي الباء فيه على التبعية على ما نص عليه كثير من أصحابه كابن
 الخطيب الرأزي وجماعة من أصحابنا كنفخ الإسلام رحمه الله فاعتبر أدنى ما يطلق
 عليه اسم المسح اذ لا إجمال في الآية ولا دليل على الزيادة وأصحابنا هم لها على
 الالتصاق وهو المعنى المجمع على صحته والتمتق على ثبوت استعماله ولذلك قال
 صاحب الكشاف في تفسير الآية أن المعنى الصقوا المسح بالرأس والمسح هو
 أمر الراس على ما فسره المصنف في شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما في كتب
 اللغة ولكن الباء في أصل اللغة مخصوص بالالة فإذا دخلت في المحل شابهت بالالة
 فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الراس

منزلة الآلة واخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبعض مستفادا من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليدين ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربة على الارض او على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع انها آلة وليس من لوازم الآلة ان لا تستوعب اليدين وانما هو اذا دخلها الباء فاذا مسح الآلة والصاقها لا يوجب استيعاب الرأس بل بواسطة تعدى الفعل الى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الامرار ولا معنى للصاق المسح بالروس الا الصاق اليد بها مع امرارها واخراجها عن المحل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع واما امرار البعض فلان سلم انه مسح لغته ولو سلم فهو مسح الاصبع او الاغلة او نحوها والمفهوم امرار اليد كلها لان الفعل اضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الآية مجملة بدليل ان الوظيفة لا تحصل بمطلق البعض اتفاقا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الغرض به بالا تفاق فيلتحق مسح الناصية في حديث المغيرة بيانها حتى يردان عدم تادى الغرض به عند الشافعي مبنى على فوات الترتيب الواجب عنده ويجب بان ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو اعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل اليدين والشافعي لا يقول به او المراد ان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال الجملة لا يمكن العمل به قبل البيان ومعلوم ان ثقل مسح الناصية في هذا الحديث ليس على انه اول وضوءه صلى الله عليه وسلم لاننا نقول المعنى انه لا يمكن باعتباره خصوصه واما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بل ارتياح وبهذا يندفع ما ورد ان قوله تعالى بوجوهكم في التيمم يوجب التبعض بصريح تقريركم وليس كذلك لان المسح الذي هو امرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على ان الاستيعاب ليس بشرط فيه ايضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعله بعضهم هو الاصح والقول بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح اما اول فلان هذا الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته واما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث في ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح
عندنا **قوله** ﴿ نحو يبايعنك على آه فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة
فكيف يكون المشروط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة
لتوقفها عليه **قوله** ﴿ المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح بخلاف ما فيه
استقاط مثل الخلع والعنق بالمال **قوله** ﴿ وامامنا ذكر ابن هشام خمسة عشر
معنى لها منها المجاوزة التي هي معنى عن ومنها التبيين والتبعض واختلف
في قولهم زيد افضل من عمرو او شر منه فنذهب سيمويه الى انها لا ابتداء
الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجاوزة وهذا اولى مما ذكره سيمويه
اذ لا يقع بعد ما الى وردبانه لو كان كذلك لصح وقوعه عن في موضعها وبانه لا يلزم
ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختاران اصلها لا ابتداء
الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقي راجعة اليها لان قولك اخذت من الدراهم
وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان دال على ان
الدراهم موضع اخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك
وكذا قولك ما جئت من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاء الان
بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعض جعلوا فيه اصيلا
وفيها سواه دخيلا دفعا للاشتراك **قوله** ﴿ لانتهاء الغاية
من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحته فردان هما الابتداء والانتها
كما في قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلا حاجة الى ما قيل المراد منه المسافة
اطلاقا للكل على الجزء او لانتهاى ذى الغاية من قبيل واسئل القرية او هو محمول
على القلب اى غاية الانتهاء على ان في كون الغاية جزءا من المسافة تأمل والقول
بانه اطلق الغاية على اخر جزء من الشيء لملازمة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء
على الكل تعسف **قوله** ﴿ فصار كقوله بعث واجلت اه فيه اشعار بان ذلك
المحذوف لا يلزم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير
الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير **قوله** ﴿ ولا ينوى التنجيز
والتأخير فانه ان نوى التنجيز يقع في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضي

الشهر صرف للتأخير الى الابقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق في نية التأخير وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعل يختلف الحكم قضاء وديانة في النية ﴿ قوله ﴾ وعند زفر رحمه الله وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فيبطل قوله الى شهر فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴾ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة بنفسها غير مفتقرة الى المغيا في وجودها في اواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيا سواء تناولها المصدر كما في المثال الثاني اولا كما في المثال الاول للمنافات بين كون الشيء قائما بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴾ لا تدخل تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذکور في اصول فخر الاسلام وغيره والدليل بعضده ﴿ قوله ﴾ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن واما قوله فهي لمد الحكم جملة معترضة بالفاء كما في قول الشاعر * شعر * واعلم فعلم المرء ينفعه * ان سوف ياتي كل ما قدرنا * ﴿ قوله ﴾ لانحويين في الى اربعة مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الاعلى الانتواء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قرات الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيا واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غاية انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظر الى انه في صدد الدليل لما ذكره من المثاليين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما غيره ويؤيده عدم تجميع المذاهب في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ الدخول الانجازا أه قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه ذهب كثير من النحات واجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره لمخالفة اياه فيشارك في اصل الضعف وان تفاوتا في قدره ويقوم ركن المعارضة بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتا قوة بعد ما صح للاحتجاج والقدر الزايد ملغاة في هذا ﴿ قوله ﴾ والدخول ان كان ما بعده اجنس أه قيل مقتضاه دخول الرعس في اكلت السمكة الى رأسها

على ما هو مختار القوم لان المصدر يتناولُه وقد اختار اولاً انه لا يدخل اجيب
بان الرعس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف
كلام الجماعة **قوله** قالوا هي غاية الاسقاط قال القاضي ابو زيد الدبوسي
اذا قرن بالكلام غاية او نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا
للايجاب والاستقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد
ورد بانه ليس المراد انه للاستقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا
يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم المصدر وذلك
معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام
حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لما ذكره **قوله**
يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية
انما تلزم اذا كان هذا اقرارا بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع
الافيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتبهة الى العشرة فيكون حال
الغاييتين في الدخول وعدمه كسائر الغايات واعل كلامه مبني على ان العدد
غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل
فما يكون جزءا من الاحاد جزءا من الاعداد فيتعدي امر الجزئية والكلية الى المعدود
بواسطة العدد لانها تعرضان اولاً وبالذات لكم ثم لمعرضه فلا يكون كلامه
مبنياً على اشتباه المعرض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق
ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الاحاد والهيئة
التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معرض
للهيئة الاجتماعية لا محض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز
بها عن غيره والاعتدب في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكافي
من انه لما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيره ما فقد اوجب
الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولى والثالثية بالنسبة اليها
ومكنا ولا يرد عليه ان التضاييف انها هوبين وصفى الاولى والثانوية لا بين

ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروفين
وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاحاد
المرتبة المنتهية الى حد مامن الاعداد باعتبار محض الايجاب والايقاع فيكون
الواحد مشار كالمابعد في عروض الايجاب والالبطل الثانوية فيما بعده بخلاف
الاب والابن لان عروضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون
فيها هذا **قوله** لا الاخر عند اب حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء
من الاحاد ولا الشيء من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيهه
غيره ان القياس ان لا يدغل الغايتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا
ثانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية **قوله** وعند زفر رحمه الله
في الكفاية وغيرها ان الاصمعي حاج زفر فقال مات قول في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ا يكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج
ابو حنيفة زفر رحمه الله **قوله** قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ بعد ان يجب
في ما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجب بلفظ ما بين
دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور ورواذا للزام حينئذ الا وقد اعد
جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب
الرشيد استحس في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل
سني ما بين ستين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
ولا تعارفي في الطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر
رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور
سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل
الشان وللمناضل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ماهو خفي من مبلغ
سنه بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انما هو عن القدر الزائد على
اصل السن الضروري وما دل عليه الامارات من قدره التخميني فيفيد الجواب

انه ليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلا تدخل الغایتان في القدر الذي وقع تردده فيه فالاحتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط تقييد الصحة **قوله** في رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن ليس في اجال الديون بل في اجال الايمان وانه ما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان في رواية الحسن قال صاحب الكشوف في بعض نسخه في الاجال والايمان وفي بعضها في الاثنان بالثلاثة والكل سهو والصواب وفي الاجال في الايمان على ما قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التاميد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اهل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة به في موضع الغاية **شكا** **قوله** اي ولا اطلب الثمن اه فسر به ليكون نفيا في تحقق تناول العمر ولو جعله متعلقا باجلت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بالادنى **قوله** والفرق ثابت اه هو على مذهب ابي حنيفة رحمه الله كما في قوله تعالى انا لننصر رسلانا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد خلافا لما جبهه فان عندهما لا فرق بينهما **قوله** يقتضى الكل لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه **قوله** بخلاف صحت في هذه السنة فانه لا يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف على متفاهم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم ومافى الكشاف ومتابعيه في تفسير قوله تعالى انما ياكلون في بطونهم ملاء بطونهم مبني على العرف الحديث ومصطاح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم فزيد في الدار مجاز **قوله** وفي الغدان نوى اخر النهار ينصح اي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك بيمينك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا في غدا او في غد ويكون الامر بيمينها في كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف رحمه الله

الفرق في اثبات الحرف وحذفه من مذهب أبي حنيفة خلا فالصاحبه على ما روج به
فخر الاسلام وغيره ومارواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي اقتضاء الاستيعاب لعارض
والمقصود في الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخير فلذا استوعب
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول في الظرف **﴿ قوله ﴾**
فيصير بمعنى الشرط آه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه
بل انه يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبل فيقع الطلاق معه لا بعده
فلو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجب
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق
﴿ قوله ﴾ في مشية الله وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا
ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت
ذلك انما يقتضي ان كونها طالقا مقبور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع
بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما في علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك
المتعال **﴿ قوله ﴾** لانه يراد المعلوم وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة
الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه
لامعنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا وهذا هو المراد بكونه معلوما
تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في حقه تعالى قلت هذا وان كان في
نفسه صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة استعارة
في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت
طالق في علم الله ينبغي ان يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعموم علمه تعالى
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون
تنجيز الان معلوم واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقا وتنجيز الان العلم

يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعاً له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوماً موقوف عليه فلوانعكس الأمر لزم الدور قلت معنى كونها طالقاً معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعاً للمعلوم بمعنى الاصلالة في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفاً بالنظر الى ذلك قوله ﴿ اعلم ان التعليق بالمشيئة اى في الصورة وبحسب الظاهر والافقوله انت طالق انشاء الله ونحوه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام الحكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن ابي يوسف رحمه الله تعليق فيكون يميناً ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل انشاء الله انت طالق لعدم الفاء في موضع وجوبه واما عدم وقوعه في مثل انت طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاماً باطلاً اذ لو صح لبطل من حيث صح قوله ﴿ قوله ﴾ وعند المحضرة وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشيء البتة بل ربما يكون مع المعارضة في الزمان والمكان مطلقاً وربما يكون كناية عن نفس الشيء كما في مخاطبات الاعيان ﴿ قوله ﴾ فيقع في اخر الحيوة اى حيوة احدثها وفي النواذر لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموته لا بموتها وجه ان فرق على الظاهر ان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق الياس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق في الجزا الاخير من الحيوة اكتفاً بوجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التخليق ممكن ما لم تمت وانما يتحقق العجز بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع اجيب بان العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه ان يغيبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا يرث منها الزوج واما الميراث بحكم الفرار في الدخول بها ﴿ قوله ﴾ يجى للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما في قول

الشاعر وقيل عليه ان كلامه الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول عامت
 والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في
 المجازات وليس المراد انها متحمضة في الظرف **قوله** **﴿** والشرط اي الشرط
 المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة
 بمحصل مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيها هو على
 خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحمضة للشرط بواسطة وقوعها في بيت
 شاذ جازم بالمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوها متى كذلك
 مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع
 لنكتة فلتكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المراتب
 حتى ان اصابة المكر وهامرا لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما من
 مفاجاته مدفوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا في الامر الكائن او المنتظر الذي
 لا ريب فيه عادة كمجيء الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلوم تهمض في الشرط في
 مثل اذا تصببك خصامة لما جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور
 الكائنة لاحالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبان تمحضها لما
 كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشائع كثرته وفي اذا بالجزم
 النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم
 الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات **﴿** قوله **﴿** واذا يحاس الحيس استشهاد لا
 تيانها في معنى الظرف والبيت لابن اهرم او جري بن ضمرة واوله * شعر *
 هل في القضية ان اذا استغنيتكم * وامنتم فانا البعيد الا جنب * واذا الشدايد
 بالشدايد مرة * اسحتكم فانا المحب الاقرب * واذا يكون كريمة ادعى لها *
 واذا يحاس الحيس يدعى جندب * هذا وجد كم الصغار بعينه * لا املى ان كان
 ذلك ولا ب * عجب لتلك القضية واقامت * فيكم على تلك القضية اعجب *
﴿ قوله **﴿** ونحو واذا تصببك آه اشارة الى استشهاد لمدعى اخر وهو كونها
 بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفای بن عمر وبن حنظله يوصى ابنه
 جبلا بقصيدة فيها اداب ونصائح وهي * شعر * اجيبل ان اباك كارب يومه *

فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك ايضا امرء لك ناصح * ظنى بريب
 الدهر غير مغفل * الله فاتى واوفى بنذره * واذا حلفت مهابيا فتاحل * والضيف
 اكرمه فان مبيته * حق ولا تك لغة للنزل * واعلم بان الضيف مخبر اهله * بمبيت
 ليله وان لم يسال * ودع القوارص للصديق وغيره * كيلا يردك من اللثام العزل *
 وصل الموصل ما صفا لك وده * واحذر حبال الخائن المبتدل * واترك محل السوء
 لا تخل به * واذا نبا بك منزل فتحول * دار الهوان لهارا هاداره * افر اهل عنها كهن
 لا يرحل * واستان حلمك فى امورك كلها * واذا عزمت على الهوى فتوكل *
 واستغن ما عندك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجهل * واذا هممت بامر
 شر فاتم * واذا هممت بامر خير فاعجل * واذا انتك من العد وقوارص *
 فاقصر لذالك ولا تقل لم افعل * واذا افتقرت فلا تكن متخشبا * ترجو الفواضل
 عند غير المغض * واذا تشاجر فى فوادك مرة * امر ان فاعمد للاغى الاجمل *
 واذا اقيمت القوم فاضرب فيهم * حتى يروك طلالا جرب مهمل * واذا اقيمت البها
 هشين الى الندى * غيرا كفههم بقاع محل * فاعنهم وايسر بما يسر وابه * واذا هم
 نزلوا بضنك فانزل * وقد استعمل فيها اذا للشرط فى اثنى عشر موضعا بالجزم
 ودخول فاء الجزاء **قول** **ف** خصاصة فتجهل اى ان تصبك فقر ومسكنة فاطهر الجميل
 من نفسك وحسن الحال بالترزين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل اى
 الجمول وهو الشحم المذاب كما فى قول الشاعر * شعر * قد كنت قد ما مثرى
 متمولا * متمولا متعففا متدينا * فالان صرت وقد عدت تجملى * متمولا
 متعففا متدينا * اى فالان صرت اكل لجمول وشارب العفافة بقية ما
 فى الضرع من اللبن ومديونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التاديب جدا
 فلا يحمل عليه **قول** **ف** حقيقة فى الظرف يضاهى الى جملة فعلية فى معنى
 الاستقبال واما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فهبنى على الخندق على
 شريطة التفسير **قول** **ف** للشرط بلا سقوط معنى الظرف لا يقال فهو جمع
 بين الحقيقة والمجاز لاننا نقول انها غير متحضرة للظرف فى اصل معناه فليس من
 الجمع فى شىء وان اوهمه ظاهر عبارة المصنف **قول** **ف** ومتى للظرف خاصة اى

لا يكون متمحضة في الشرط يعنى انها ليست في وزان اذا في كونها متمحضة للشرط
والافهى من كلم الشرط الجازمة للمضارع كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ متى
تاته تعشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * ﴿ قوله ﴾
فلا ينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالمجاس فاذا زيد عليه
متى شئت تعلق بهما وراء المجاس بخلاف ان ففى اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء المجاس فلا يقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق
ورد بان الاصل هو التقييد بالمجاس اذ ليس في الكلام ما يدل على الزمان ولكن
لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم
وللمجلس له اثر في تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها
بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فان قيل وقوع
الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجع
الحرمة احتياطاً قلنا الشك لا يوجب شيئاً واما ترجيح الحرمة فانما هو في
تعارض دليلها مع دليل الحل ﴿ قوله ﴾ واما العتق فلا كيفية له اعترض
عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف او ترجح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر
كيف شئت على هذا الخلاف يقع في المحال عنده وعندهما يتوقف على المشية
على ما في المبسوط وعدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه معلقاً ومنجزاً على ما لو بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً
عمائى من الزمان ومقيداً به ورد بان المقصود نفى كيفيات يصح تحرير
العبد بالنسبة اليها وتلك الكيفيات في الاعتناف لافى العتق اذ هو وصف شرعى
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع
فان الزوج لو وقع رجعياً يملك جعله بائناً عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
وثلاثاً عند ابى حنيفة واما عندهما فكذا يملك ايقاع البايين والثلاث لانه فوض
اصل الطلاق كيف شاء وترجيح المصنف قول ابى حنيفة في محله ﴿ قوله ﴾ واظن

ان هذا ليس بشيء فان امتناع قيام العرض بالعرض لا يتعلق بالامور الدينية
حتى يمتنع عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احده بعض من اخلاق اهل
الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير وافي وما على الامة من تخمينات وهما
نية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول
والفقهاء كعابهم اعلى وباعادهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصد هم بامثال هذه
الصحاح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والواقع
دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت
وصف لا بمشيتها هذا اخفى وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انت طالق تنجز
لاصل الطلاق باعلامته على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات
الاصل لا يخرج عن مشيتها غاية ان مشيتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها
لمشية الزوج البايين او الثلاث لا يخرج عن مشيتها هذا هو الصواب في الجواب
والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصل
اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام تخصيص البعض الاوصاف من
عمومها بقى اى الامر من اولى تخصيص العام بالمحافظة على حقيقة اللفظ التى هى
تنجز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا بالمحافظة على حقيقة العموم والاول هو
الراجع لان تخصيص العام شائع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ
يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل **قول** على امتناع
قيام العرض اه لكان الكلام في التصرفات التى هى اعراض غير مخصوصة
لا يرد انه لا وجه لتخصيصه بما ليس بمحسوس ولا يلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا
قول لا انفكاك لاحد هـ عن الاخر اه قيل فلا بد من اذن لامتناع قيام العرض
بالعرض لذلك ورد باننا لانسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما
بالآخر لمشية تعلق الاخر بها لجواز ان يتعلق احدهما بهادون الاخر مثلا اذا قال
الزوج اوقع طلاقك وفوضت كيفيته اى كونه رجعا او بائنا اليك فالكيفية
تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية مالا
بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية اذ يجب بان الطلاق لا يوجد

بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالشيء لزم تعلقه بها ضرورة ﴿ قوله ﴾
 فاذا تعلق احدهما آه متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى
 المساوات هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لا انفكاك
 لغو الا انه استدراك من المساوات ﴿ قوله ﴾ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام
 المتطرق اليها باعتبار محلها ﴿ قوله ﴾ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى
 الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى باين
 الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع واليتردد انما هو في
 متعلقها عنى الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية
 عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة
 اليه او الى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق
 عليها اسم الكناية مجازا ﴿ قوله ﴾ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق
 مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فيه المعاني ظاهرة البراد من هذه
 الالفاظ والتردد في امر خارج مثل ان انت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو
 متعلق بينونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انت طالق بل
 الطلاق البايين يقع به وجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق
 ﴿ قوله ﴾ والامراد المستتر هو الطلاق رد بال منع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم
 انها تتعين طلاقا رجعا لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان
 الكناية قد تكون حقيقة لانها تبتعد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق في
 نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن
 لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان
 الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح
 فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل
 كناية احتمل رجل كلام من زيد وعمرو وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولو فسروها بتفسير
 علماء البيان آه لكنهم ام يفسرونها به لانهم جعلوا الحقيقة المعجورة والمجاز الغير
 المتعارف والمشارك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الخفاء مما لا يشترط فيه

ارادة اللزوم ثم الانتقال منه الى المازوم **قوله** لا يحتاجون الى هذا التكاف
 وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا
 ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
 به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فيمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
 جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحمل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسرُوا
 الكناية بقولهم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محل لتوارد الاحتمالات عليه
 ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البينونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب
 الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص
 فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقيقتها
 او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو هلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك
 وهو البينونة وكذا وهبتك لا ملك لتعذر حقيقة الهبة اعني التملك فهو مجاز
 عن رددتك وكذا البوائق وبهذا اظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي
 معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث
 وخفيفة كالمرتبة على الخلع فايها اراد صح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال
 وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لا يزعم اعم يثبت عنده وعند
 هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا
 وانتقاص عنده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكمال بذلك وبارسال لفظ
 الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق **قوله**
 ثم ينتقل منه بنية اه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازم متبين الطلاق والبينونة اذ
 الطلاق قد يكون رجعيا والبينونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد
 باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيغه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
 قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك **قوله** فيراد بالباين اعترض
 عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط في الكناية ارادة المازوم الموضوع له بالذات
 واللازم بالعرض واما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة
 البينونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا عفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيقا لا يوجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنائيات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ ^١ فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار ورد بان البان انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق مامر من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ ^٢ قوله ^٣ استثناء من قوله فتطلق آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتماد عن النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى فان نوى الاول تعيين بطريق الاقتضاء لانه يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للكلام ويتعين الاخفى شرعا لانتفاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة وامافي غيرها فلما تعذر رجعه كناية جعل مجازا عن كونه طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة ومنه الاستعارة مجازة مطلقة بلا خلاف ولما كان المدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة في المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اورده ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في ام الولد اذا اعتقت ^٤ والجواب بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يندفع عدم الاختصاص ^٥ قوله ^٦ وان كان قبله يثبت آه يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانين واما على تفسير الاصوليين فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لاجهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقي فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف ^٧ قوله ^٨ يرد عليه

اجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
 من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاختيار والخبر بالعنب ونحو ذلك
 والاعتد اد شرعا بطريقي الاصلية يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
 بطريقي التبعية والشبه كالصحة وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
 وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهز جوابا على مذهب القائلين
 بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والايراد مبنى عليها ولا يستقيم
 على مذهب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله في ان المجاز خلق عن الحقيقة في الحكم
 اذ هو لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصح ان
 يكون خلفا عنه كما في عيين الغموس فانها لمالم تنعقد لا يجلب حكم الاصل وهو البر
 لم تنعقد لا يجلب حكم الخلق وهو الكفارة وكذا في قوله لعبد الاكبر منه سناحيث
 لا ينعقد لحكم الابوة فلا ينعقد لحكم الحرية **وقوله** وكذا استبرأى لانه
 صريح فيها هو المقصود من العدة وهو تعرف برأة الرحم الا انه يحتمل ان يكون
 ذلك القول منه لا يقاعه الطلاق عليها فتقع او لارادة ايقاعه اذا علم خلوه عن
 الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق بالاقتضاء وبالنجوز على ما مر ويجب
 كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة او ايسة بناء على توهم اشتراط امكان
 المعنى الحقيقي **وقوله** وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه
 يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايةات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق
 متفرع على قوله فيراد بالباكن معناه وتفرعه على قوله وتبين بهوجب الكلام
 غير ظاهر ولا يصح في انت واحدة بل هو من قبيل المحنوف لكنه كناية باعتبار
 استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا للمصدر محنوف معناه تطليقة
 واحدة فاذا نواه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندى اوفى
 قومك مدحا وذا فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كنهها وفي
 اعتدى واستبرأى رحمك لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة
 ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولى لكونه اضعف منه وفي واحدة ان صار
 المصدر مذكورا يذكروا صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث

وعن محمد بن سماعة
 رحمه الله انه قال ان
 الكسائي بعث الى
 محمد رحمهما الله
 بنتوى فدفعها الى
 فقراتها فاذا فيه
 ما قول قاضى
 القضاة الامام في من
 يقول لامرأته شعر
 * يا همدان ترفقى
 فالرفقى امين البيت
 وقيل بل كتب
 الرشيد امير المؤمنين
 منين الى ابى يوسف

لأنها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز
 الواحدة والقول بل في جعلها صفة لمصدر محذوف
 تكلفا لا حاجة اليه بل المحتمل أنها منفردة عن الزوج
 ساقط لأنه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر
 شائع كما في قول مغيرة بن شعبه لنسائه الأربع
 أنتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطوائى طويلات
 الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر
 * شعر * يا هندان ترفقى فالرفق ايمن * وان
 تخرقى فالخرق اشام * فانت طلاق والطلاق
 عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واظلم * فبينى بها
 ان كنت غير رفيقة * فما لامرىء بعد الثلاث
 مقدم * قوله **﴿﴾** ثم ان زاد الوضوح يدل على
 ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق لان اتيانه بشم
 الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور
 منتق فيما يز يد عليه الوضوح اعنى اللفظ الذى
 ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقى فيكون
 الاقسام متمايزة متباينة غير متداخلة في الوجود
 فلا يرد ان ظاهر تقسيبه لم يعتبر في كل سابق
 من الاقسام نفى ما هو معتبر في اللاحق منها ونظرو
 فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر
 والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثانى غير قابل له
 وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شىء
 عليم سواء في قبول النسخ وعدمه يدل على انه
 يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى
 يجعل ظاهرا فيه وكذا في البواقى **﴿﴾** قوله **﴿﴾** ثم

رحمهما الله ذلك فكتب محمد رحمه الله في
 جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان
 قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال
 مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال
 ثلاثا منصوبا على معنى البذل او التفسير فيقع به
 ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان
 الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائى جوابه وقال
 ابن هشام الصواب ان كلاما من الرفع والنصب يحتمل
 وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق
 اما السجاء الجنس نحو زيد الرجل اى المعتبر به واما
 العهد الذكري اى الطلاق المذكور عزيمة ثلاث
 ولا يكون للجنس الحقيقي لثلاث لزم الاخبار بالخاص
 من العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة بثلاث
 فعلى العهد يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما
 النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع
 الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا ثم
 اعترض بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير في
 عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق
 عزيمة اذا كان ثلاثا فانما يقع مانواه هذا ما يقتضيه
 اللفظ واما الذى اراده الشاعر فالثلاث وقال المحقق
 ابن الهمام الظاهر في النصب كونه على المفعول
 المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة
 الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا ممتنع
 الجنس الحقيقي كما ذكر بقى ان يراد سجاء الجنس
 فيقع واحدة والعهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين
 فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصويب
 جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام
 ولكن وقوع الثلاث ليكون العهد الذكري اظهر
 الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب
 حمل على الجنس الحقيقي على معنى ان الطلاق عزيمة
 يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا
 يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم
 وهو القطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع
 شىء من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل
 المرأة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال
 الذى هو المباحا بغض منه رحمه الله تعالى *

يمنع عن الحمل على العهد الذكري في بلب الطلاق

ان زاد حتى سد آه مخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره في المحكم من زيادة
القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم اهتمال النسخ ولانه لما بلغ
المفسر من الوضوح الى حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال
الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يرفع عنه اهتمال النسخ
﴿ قوله ﴾ انما البيع مثل الربو آه على طريق المبالغة فانه قد بلغ من
اعتقادهم في حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل
حتى شبهوا به البيع ﴿ قوله ﴾ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه
يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه
مثال لهما من دون الاقتسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على
حل البيع وحرمة الربوا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لهما ﴿ قوله ﴾
لان الحل قد علم آه اورد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الآية متأخرة النزول عن
ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ورد بانه لا شك في ان الآية ظاهرة في
حل النكاح سواء كانت متأخرة او لا اما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على
الثاني فلانه لو كان نصا لزم التكرار في الآية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح
والافادة اولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الآية لم تسق
لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سبقت لبيان
حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مثني وثلاث ورباع حال من ما طاب فيكون
قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على
عددمنته الى اربع تخيرا فيبين بين التفريق والجمع ولولا انها سبقت لبيان العدد
المحلل لافادت حرمة الواحدة ايضا بناء على ان التقييد بالحال يوجب القصر
﴿ قوله ﴾ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة
والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لا يجاب المقيم والقيد كليهما فان قيل الاصل
في الامر الوجوب فلو صرف عنه بعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر
قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك
القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب

فانه ليس بيقين **قوله** فسجد الملائكة كلهم قد يقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فلاقسام الاربعة متحققة فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم ويقوله كلهم ازداد الوضوح فصار نصا ويقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما واعتراض عليه بانه لا يصلح مثالا للتفسير لانه استثنى منه ابلis فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابلis كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا بما بعده وهذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان المعتبر في المحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح في الكلام **قوله** اقتلوا المشركين آه فان قيل هو لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصلح مثالا للمفسر قلت المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما لا يحتمل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي واما بعده فلا شيء من الوحي يحتمل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يحتمل التبديل عقلا كالاية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما في ما نحن فيه فيسمى محكما لغيره فانه ليس بشيء اذ الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه احتمال ورود الناسخ وعدمه **قوله** لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا الترديد انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشق الثاني لان المعتبر في المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ما تضمنه الكلام من اللفظ الدال على التأييد والدوام
بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص
قوله تعالى واهل لکم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله
مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص
والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة في مدلوله يتحمل التأويل
بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر
ومثال تعارض المفسر والمحکم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قریش ما بقى في الناس اثنان فيعمل بالا
وضع والاقوى لانه اولى واهرى وقيل ولان فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر
مثلاً على احتمال الآخر الموافق للنص وردبانه لاجمع بينهما في حمل الظاهر الى
الاحتمال البعيد لما فظة على النص الا ترى انه لو قدم الظاهر واول النص ام
يكن جمعاً بينهما ﴿ قوله ﴾ فالتخفى كاية السرقة اعترض عليه بان عداه من امثله
ليس بظاهر لان السرقة في وزان الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد
للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف في المقامين فان ابا يوسف ومالك
والشافعي يقطعون النباش دون اب حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعي لا
يوجب غسل النعم والافئ في الغسل ايضاً ولا فرق بينهما فيجب ان يكون كل
منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اى تكونت حال كونها
جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفتها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطفي على
قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انما هو قوله لغوض ﴿ قوله ﴾
كما لمقطعات اى كالكلم المقطعات في اوائل السور لانها اسماً يجرى فيها احكام
الاسم ومركب في التلظ سمي بها لانها يجب تقطيعها في التلظ بها ومن سماها
بالحروف المقطعات اطلقها مجازاً باعتبار مدلولاتها اتباعاً لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولا م حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾
واليد الوجه كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والعجب والغضب
والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مما دل النص
على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لمتنزهه عن الجسمية
ولوازمها فمنه ب الحنفية وجهور السلف رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل
المتشابه يعتقد حقيقته ولا يبحث عن كيفية بل الواجب عندهم في هذا الباب
الوقوف على حد والله تعالى باثبات ما اثبتته الوحي القاطع ونفى ما نفاه السكوت
عما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرية
وحقايق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق به حكم ناجز قوله **﴿** وحكم
الحفى الطلب **﴾** ورهنا استوضحوا ذلك بمثال هو ان المشكل كر جل اغترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف
عليه والحفى كر جل اغترى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كر جل انقطع
خبره ولم يد ر اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معانيته ومشاهدته شهابه فلا يرجى
بذوه ولا يتمنى ظهوره قوله **﴿** وقفنا لا زماليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع
النفس والصوت وجوباً شرعياً بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الاداة
المسوقة في هذا المبدى على لا تدل الاعليه واما الوقف اللازم الذي اصطاح عليه بعض
المتأخرين في مواضع من آى القرآن ه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وايهام
الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جودة الاداء وعسن القراءة وروق التلاوة
وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل او يكرهه ويأثم
القارى به شرعاً بل هو بمعنى نوع تاكيد ما فيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه
المحققون ويحى على مادة التمام كما في قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلقت
ايديهم ولعنوا ابها قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة الكافي كما في قوله تعالى وما هم به
منين يخادعون الله لا يهام الوصل الوصفية ورهنا يحى على مادة الحسن نحو قوله
تعالى واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجع عندي في القسم
الثالث الوصل لقبح الابتداء بهما بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له في
القرآن نظائر لزواله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وتركنا فيها

* وهو الشيخ ابو
عبد الله محمد بن
طيفور السجستاني
قد اكثرت الاسماء لانوا
ع اقسام الوقف
والابتداء مع عدم
الحاجة اليه قال الشيخ
شمس الدين ابو
الحير محمد بن محمد
الجزري رحمه الله
خرج في مواضع عن
عن ما اصطاح واختاره
كما يظر من كتابي
الاهتماء الى معرفة
الوقف والابتداء قلت
ثم انه لم يصطاح على
اثبات رموزاتها
في المصاحف كما شخنها
بهاهل ما وراء النهر
منه رحمه الله تعالى *

اية للذين يخافون العذاب الاليم **قوله** وهذا اليق بنظم القرآن لان الذين
 جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم
 في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتهماً استزلالهم وتشكيكهم
 فيكون حظهم ان يقولوا امنابه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اي
 نصدقه ونعتقد حقيقته علمناه ولا وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الاليق
 بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم اذ لم يعهد اما في القرآن بدون اختها ورد
 بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بياننا لحالهم قرينة لقوله سبحانه واما الذين في
 قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلا وتبين حال الزايغين عن
 الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين في عدم اتباع المتشابه وفي الوقوف على
 حدود الله باثبات ما ثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول
 ايثار الاليجاز فكانه قيل فما يصنعون في هذا الباب واي طريق يسلكون في شأن
 هذا الخطاب فقال والر اسخون في العلم يقولون جوابا عن هذا السؤال لبياننا
 لحالهم **قوله** والحنف خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جار الله الزمخشري في
 الكشف والمفصل بتقديم المبتدأ في جميع ما هو من امثاله وكون الحنف خلاف
 الاصل مما لا يرتاب فيه واعتراض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
 احتياج الى اعتبار حنف المبتدأ وبانه يحتمل ان يكون حالا من المعطوف فقط
 لعدم الالتباس ورد بان الانسب ان يكون قوله امنابه الايقهال من لا يعلم تأويل
 المتشابه اذا المناسب لحال العالم به ان يقول تأويله كذا وكذا فلما قد رعطف قوله
 والر اسخون على ما قبله فلا بد من التقديم نحو قوله وغير الراسخين من العلماء
 الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبان جعله حالا من المعطوف يوجب ان يكون
 قولهم هذا شرط لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقي
 بعد الثبوت لعلهم ان اعتبر انه مثبت للحكم المنفي من المستثنى منه للمستثنى
 لان الاحوال شروط على ما بين في محله وفساد المعنى على التقديم بين ظاهر مع ازوم
 تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكهما في المتعلقات
 اذ لا مجال لرجوع الضمير المستتر في الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون والحق ان المعنى الذى ينساق الى الفهم المستقيم من الاية ان الرا
يغيب يتبعون المتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف على الا لله وعلى ذلك الساقى الصالحون
والخلق الصادقون ويدل عليه قرأة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله
وقراءة ابن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم امنا به
وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الاية فاذا رايتم الذين
يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاعندوهم وعنه صلى الله عليه وسلم لا اخانى
على امتى الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيحتاجوا وفيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب
فيأخذوا منه من يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب وان يروا اذاعلمهم فيضيعوه ولا
يبالون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكتب بعضه بعضا فباعرقت
منه فاعملوا به وما تشابه فامنوا به وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على
اربعة انحاء تفسير لا يعذر احد فى فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتهم وتفسير
يعلمه الراسخون فى العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز
ان الراسخين فى العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن
الزبير وابى الشعثاء وابى نهيك وجهور الصحابة والتابعين واكثر ائمة القراء
والعربية والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تأويله
الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انها يعلمه بشر لم ابان بعد ما وقفت ام لم اقفى
والتأويل المنقول عن السلف كان صيانة للغوام عن التعدى عن هذا التنزيه
والتورط فى التشبيه بصرفي فهمهم عن الاتحاد فى الصفات والزيغ فى المتشابهات
بتجوير ما يسعه اللغة ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها ذلك لا سبيل الى ذلك
لا من جهة العقل ولا من جهة النقل **قوله** **﴿فما الغائبة فى انزالها﴾** هى التصديق
بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته
بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق بالذى عنى الله عناه مع
تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بها هو المراد منها والمعنى **واي** فائدة اعظم من هذه

الفائدة واجل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابوبكر الصديق وعلى المرتضى
 رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو
 ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن
 ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك
 القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والالوهام وذلك حق المعرفة وتام
 الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق
 بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى
 بحال يختص به وهو واجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصويره وقد
 جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى
 ولكم فى القصص حيوه ﴿ قوله ﴾ مسئلة قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما
 ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره
 ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا
 لانسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا الايجاب
 الجزمى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد انفن والفقيه محتاج الى اتقانها وغرض
 الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لا يرادها ولذلك صدر البحث
 وترجمتها واما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادها فى هذا
 المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعا ويقينا ولا حاجة له
 فى نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق
 اشار الى الجواب بقوله وسيجى معنى القطع وان الاحتمال الغير الناشى عن
 دليل لا يعتبر وذلك القدر رواق فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لاه القائل
 هم المعتزلة وجهه ورواى اشاعة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على
 العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة منها وانها
 مراداة بها والاول يتوقف على العلم بعصمة روات العربية لغة ونحو
 وصر فامن الغلط والكذب وانى ذلك للخليل وسبويه والافش والاصمعى والثانى
 يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والتخصيص والتقديم

والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم بعدم المعارض العقل اذ عند وجوده
ياول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلي المعارض له بعد الفحص البالغ لا يدل
على عدم وجود في نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امرًا وسيجيء الجواب
عنها ﴿ قوله ﴾ وقد اوردوا في مثاله اه قيل عليه هذا على تقدير ثبوته يصاح
مثالا للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام
بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده
بالفعل الذي يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون
العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا
الاستبعاد بان القوم اوردوا ذلك المثل لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم
والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها فلا ينفيد القطع واما
التوسيط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلام التقديم والتأخير احتماله مغل
للقطع وربما يكون الغرض متعلقا باحد هادون الآخر فيكون هو الماحوظ
قصدا دون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشيء على
الشيء انما يلزمه تأخير الثاني لا تأخير نفسه ﴿ قوله ﴾ والمعارض العقلي قيل وكذا
النقلي فانه اذا عارضه نقلي اخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه مما يعلم انتقاؤه
﴿ قوله ﴾ واما العدميات اه قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار
والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار
مبنية على وجود الداعي له والقرينة والعلاقة ويعلم انتفاءها بالاستقراء وكذا
يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه
﴿ قوله ﴾ فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظني لاينا في افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود
لا يدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ماهو المراد منه في المقام
فانما هو وجب له التبادر من اللفظ والقرائن المخوفة الدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد
 القرابين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراف بذلك في كل خبر
 تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين
 انه ليس ان كل دليل نقلي يفيد القطع بل المدعى بالايجاب الجزى وهو ما تحقق
 فيه الشرايط بان يكون قطعى الثبوت للتواتر او لعصمة المخبر وقطعى الدلالة
 بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص بالبعض وقد تحقق فيه القرابين الدالة
 على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلما وقفنا على دليل نقلي
 قطعى الثبوت مخوف بقرابين دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت اليها
 بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت في نفس الامر ﴿ قوله ﴾
 واعلم ان العلماء جواب عما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلي
 وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلي لا ينافي القطع بهدلول
 النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعي في هذا
 المقام ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا الجواب اقناعي والذي يحسم مادة
 الشبهة ويرفعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقرابين المخفوفة المتكاثرة ان المخبر
 الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض
 العقلي وامتناعه لكونه معصوما عن الخطأ والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر
 قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرابين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى
 الظاهر علمنا قطعا وبقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلي للعصمة وذلك الجواب
 كان قد سأل في سالف الازمان ولم استنفه من احد ولكن عثرت الان انه قد
 سبقني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين ﴿ قوله ﴾ دلالة اللفظ على المعنى
 يفهم منه تقسيم اللفظ الى اقسام الاربعة بانه الدال على المعنى بكن او كذا
 وتقسيم المصنف على هذه المنوال بالحقيقة تفصيل لما اجمله القوم وتبيين مرادهم فانه
 ما هو ذا من اقوالهم ومنهوم من تضاعف امثالهم ولا يلزم عليه التقيد بامثلة القوم
 وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفاؤه ومراتبها وهو
 بالنظر الى فهم المخاطب وهذا به النظر الى ايراد المتكلم والحشية معتبرة في التقسيمات

(بحث التقسيم الرابع)

كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد
 تفرقه بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
 في المصنوع وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص
 وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزءه اشارة **قوله** **﴿** ان عبارة النص
 اه المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل لظاهر سمى به لان
 عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه
 المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا بما هو اعلم منه ومما
 هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتمام معنى اخر فقوله تعالى واحل
 الله البيع وحرم الربوا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع
 له وهو الحل والحرمه والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه بيع النقيدين
 متفاضلا والى لوازمه كانتقال المالك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمه
 الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وما ذهب اليه ابو اليسر البردوي
 وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزم اما مقصودا
 به ولو تبعها فيكون الحل والحرمه والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون
 ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعان كثير من
 الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التي
 يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من الشارع اصلا
 ظاهر البطلان ومنكر جند او قد صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله بان الخواص
 والمزايا التي بهايتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر في كتب المعاني
 ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
 لا يعتد به قطعاهنا **قوله** **﴿** واما حد دلالة النص اه مقتضى بيانه ان الثابت
 بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم
 وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اي دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من
 الوضع واهن الشرط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة
 على الاقسام الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعة

في حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء
 وافادة التميز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميزانيون
 في دلالة الالتزامية وهو مذهب الحنفية رحمهم الله وصرح به المصنف في هذا الكتاب
 وكتاب تعديل الميزان وغيرهما ولكنه لا ينافي ان يكون المعتبر في دلالة النص
 هو اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل
 اليه بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات
 ويكون المزا من الوضع المعتبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي ﴿ قوله ﴾
 اشارة الى جزئه لان معنى الفقر عدم ملك شيء ^ع وعدم ملك ما خلفوا في دار
 الحرب جز منه ^ع قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عن ما خلفوا ولا نسلم انه
 جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الآية انما تدل على عدم ملكهم ما خلفوا في دار
 الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فتدلايتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو
 المراد من الزوال ههنا واما حقيقة وهو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته
 عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون آه
 ﴿ قوله ﴾ يفهم كل من يعرف اللغة يعني لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فان
 دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد
 وقد يفهمه المقلد فلا يرده عليه ان الثابت بدلالة النص كثير ا ما يكون مبنيا على
 علم في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
 كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند ائمتنا
 هو ما فهم الشافعي ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة في محل حرم مشتهى على
 الكمال في اللواط عند وعندهما وابو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم حمله
 في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلمهم عدلوا عن
 مفاده الحجة ترجحت عليه عند ^ع هو ودليل اوجب العدول عنه عليهم ﴿ قوله ﴾
 وان لم يكن شيء ^ع من ذلك قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته
 بهافي حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي تثبت بمداخل من الوضع قلت
 ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة

والاقتضاء انتفاؤه في الدلالة على ما هو مذهب اهل الميزان في الدلالة الالتزامية وهو لاينا في تحقق اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملازم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف واهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخرجوها من الدلالة الالتزامية فانها عند هم امان قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة الذي ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعي المعتبر في المجازات واعتبارهم اللزوم والكلية في مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لا ينافي ذلك لانه اعم مما هو بمجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة **قوله** لانه ان لم يفهم احد او فهم البعض دون البعض يعني ان لم يفهمه المقلد ولا المجتهد او فهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه الا المجتهد فلا ير دانه يلزم منه انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكيا العالمين بالوضع كافراد الاب بانفاي الولد واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الا ترى ان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سبق لبيان ما يكاد الام في تربية الولد مبالغة في التوضيح به او قد دلت بطريق الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله في عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفي ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل احد في دلالة النص لا في مطلق الدلالة **قوله** لا يفهم الا المجتهد قيل عليه المعنى القياسي ربما يفهمه غير المجتهد اجيب عنه بانه لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم اعاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقنى احد آمو قد اجاد في ذلك وعلمت اندفاع الشكوك
الموردة عليها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زواله قد يقال ان اطلاق الفقر
عليهم مع تخليفهم ديار او املا كالبكة يكون اشارة الى عدم ملكهم لها لو لم يكن على
الاستعارة تشبيههم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكلية عن اموالهم
بقريته ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا ويبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تقييد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى
السبيل على انفسهم حتى لا يملكونهم بالاستيلاء او في الآخرة والاضافة مجاز باعتبار
ما كان لان في عملها على الحقيقة وحمل الفقر على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر
الاصل وقيل ولا ضرورة في حمل الاضافة على المجاز لان المعتبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الا ترى ان قولك اكرم الرجل الذي
خلفه ابو هيثم لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقة وان كان مجازا حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالتخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان
كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقر عليهم وضافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنime ورد بان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الابزواله وانما ثبوت
الملك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان في الآية رتب استحقاقهم
الغنime على الموصول والصلة ومن البين ان علة الاستحقاق هي تمام زوال الملك
من الديار والاموال وما كانت ملكهم في تلك الحال فاضافتها اليهم في حالة تحقق
الاخراج وتتمام زوال الملك لا يكون الاعلى المجاز باعتبار ما كان في حالة الاخراج
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالا
شارة لان الآية سيمت لا يجاب ارزاق الوالدات اللتي يرضعن اولادهن فان
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة اذ النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار
المنكوحة لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل للغير طاعما على

ما فسر قوله تعالى على طعام يطعمه باكل ياكله فلما ادخلت هيزة التعدية الى
 المفعول الثاني صار المعنى جعله كذا قال المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الآية على
 الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة
 فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهي تمكين الغير من الاكل في ملكه بحيث افضى
 الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور
 لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التملك الذي لم
 يفض الى الاكل يخرج به عن عهد الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص
 لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ **قوله** **والحق به** اعترض عليه
 بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملك
 او اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طعاما ليس في وسع العبد فالثابت به لا يكون
 الا التملك فاستدل الحنفية بهذه الآية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز
 التملك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز
 الاباحة بها وهو مطلوبهم وردبانه لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه
 الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فلان سلم ان حقيقة
 الاطعام بمعنى جعل الغير كالمالك ليس في وسعه فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله
 تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعموا عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 الآية فان المراد ليس التملك قطعاً ولو سلم فمعارض بان التملك بمعنى جعل
 الغير مالاً ليس في وسع العبد ايضا المتوقفه على امور غير مقدورة عليها واكلها القبول
 من جهة المملك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذافيها قلنا لان
 التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة
 في اشتراط التملك زيادة **قوله** **فوجب** ان يصير العين كفارة بخم
 يزول ملك المكفر بتمليك الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل
 المناسب كالايتاء تستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كما قالوا في اضافة
 التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل
 صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى او كسوتهم عطا على محل من اوسط ما

تطعمون لاعلى اطعام ولا يستقيم ذلك الا بكونه ببلا فيلزم اشتراط التمايل في
الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجع عنده نظر الى
مراعات الملازمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلها معينين وبين التحرير
فانه جنس اخر فر بما يترجح عند غيره كونه صفة لمخوف اي طعاما من اوسط
الاية بكون اطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان واما كون المطعوم من
اوسط ما فر بما يفهم من الاطلاق بقريظة العرف على انه ان جعلت ما مصدرية
وجعل الكسوة مصدر او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد
﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهومه او وافقة لتوافق مدلولي
اللفظ في حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيًا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾
وكالكفارة بالوقوع في صيام آه اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى
بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا مما يعرفه
كل احد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل يفهم ان الكفارة لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد
بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان السبب هو الجنابة الكاملة
المشتركة بينهما بل الجنابة الوقاع التام المختص به ولو فسكت النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها في حديث الاعرابي ورد بها سبق ان المراد
تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة
النص ربما يكون نظريا كما هو فيها نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل اصلا
وعدم فهم الشافعي ذلك غير مسلم فاعلمه عدل عنه لدليل لاحله وخصه للرجل
بدليل اقوى منه ولا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب
الكفارة عليها بل بينها طريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع
التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انها هو ابطال ركن الصوم لان المقصود
من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان باقدام ما هو مطبوع للادنى وعلى
شرف الوقوع وهو شهوات البطن والجماع بل شهوة البطن اقوى والرغبة فيها اكثر
والصبر عنها اقل لاعتباد النفس لها والفتاها وفرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار

بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجنائية أقوى ولا لغيرها من الاعتبار
 قوله ﴿ فان المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك
 المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد غفى على كثير من
 المجتهدين العارفين باللغة كالحنفية رحمه الله واجيب ببيان المعنى عدم توقف
 فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا
 قوله ﴿ لكننا نقول قد عرفت ان وضع الزاجر للامنع عن الاقدام على ما هو
 مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى في القبل كذلك بخلاف اللواط
 فان قنارته محملها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف في الطبيعة وانز
 عاج عن اصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴿ قوله ﴿
 لان فيه هلاك البشر سبب تعالى وجوب الحد على الزنى دون اللواط لان نفس
 سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى ﴿ قوله ﴿ فيغلب وجوده ايه بيان الحكمة
 وضع الزاجر في الزنى دون اللواط على ما بيناه ﴿ قوله ﴿ كالبول يعنى ان
 الحد لا يجب بشرب البول مع انه اشد حرمة من الخمر لدوام ثبوت حرمة بخلاف
 الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتخليل وما حرمت في الشرايع السابقة وفي
 صدر الاسلام ﴿ قوله ﴿ احدهما ان القصاص لا يقام اهرجه القاضي ابو زيد
 واختاره صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب
 من مجازيه ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدير وعلى الثاني لا بد ان
 يراد بالقود وجوبه او نحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا
 جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما في وجوب القصاص
 في القتل بالمثقل ﴿ قوله ﴿ الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل فيمكن ان
 يورده حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود في غير
 المنصوص ومن جعلته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو
 باطل البتة ولا يمكن ان يكون المعنى لا قود الا بالمتنفي للبدن لانه لو صح يكون
 عبارة النص لادلالة فانه لا بد فيها ان يكون علة الحكم معنى لاعبارة ولهذا ذهب
 ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع وبالجملة انها يقوم الحديث
 حجة الشافعي ومن وافقه اذا تعين المعنى الثاني مراد من الحديث ثم ثبت صحة
 التعليل بما ذكره بل لزومه ونحن في كل ذلك من وراء الامنع **قوله** **﴿**
 الضرب آهوما في التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل
 من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح
 الذي ينقض البنية الانسانية آهوان ابرزه في معرض الرد على الشافعي
 ومن وافقه في ايجاب القصاص في القتل بالثقل لكن مقصوده بالذات هو الا
 عتراض على المصنف وتوهين اصول الحنفية وتزييف مذاهبهم والجواب مامر
 غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضلل الله فماله من
 هاد **قوله** **﴿** ظاهر ابتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجثة وباطنا بازهاق
 الروح وافساد الطبايع الاربع التي عليهما مدار الحيوة والحس والحركة **قوله** **﴿**
 النفس الحيوانية وهي بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية لان للقلب
 تجاوي في يجذب اليها لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار اولا
 بالدماغ ثم ينبت بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرية الماء في الورد
 بدليل انه لو شذ الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة ما وراء الشد بخلاف ما يلي
 جهة الدماغ فالقتل بالمعد يكون جنائية على الروح الحيوانية التي يطرد عليه
 الفناء قصد بخلاف الروح الانسانية والنفس الناطقة والجوهر القدسي الذي
 لا يفنى بفناء البدن **قوله** **﴿** فتكون اكمل مما هو بدون القصص كالحطأ ومما
 يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالثقل فيترتب على اكمل
 الجنایات التي هو القتل بالمعد اكمل الجزأ وهو القصاص الذي هو الغاية في
 العقوبة ويختص بها **قوله** **﴿** فيجب ان يكون سببها اي الكفارة لان ادنى
 مراتب السبب ان يكون ملايما للسبب والصور التي اوجبنا فيها الكفارة
 كذلك ادنى القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الاباحة
 الرمي الى صيد او حرب وفي اليمين المعقودة جهة الخطر الحنث والكذب وجهة
 الاباحة مشروعية اليمين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى **قوله** **﴿** واما

الغمس والغموس فكبير محضة فان قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبير محضة
وقد وجبت بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنائية على الصوم
وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهمالم تنعقد يمين غموس ليس فيها
جهة خطر ومتى انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونهما افطارا لا لكونهما
زنى او شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنى وشرب
الخمر من الكبائر **قوله** **﴿**وهي لا تلايم العبادة لما انها لا تمحوها وتمحو الصغائر
فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغائر بالعبادات دون الكبائر
فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والحنفية
لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلامعنى لا يجابها
لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا
انما ذلك ابتداء وبعد ان تخصيص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز
تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيئات خص
منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يفران يشرك به وباجماع الامة فان قيل المخصص
الاول يجب ان يكون مقارنا ولا شك ان الايتين ليستا كذلك وكن الاجماع قلت
وجوب مقارنة المخصص للعام في المخصص النقي في نفس الامر لاقى دليل
التخصيص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما اوجب لنا الجمع
بينهما بحسب الامكان بحمل احدهما على بعض محتملاته تضمن هذا الجمع الحكم
منابان في نفس الامر محصيا مقارنا له لم ينقل اليه لا يقال انما تمس الحاجة الى
تخصيص الشرك من السيئات اذ لم يتناول الحسنات الايمان ولا عبرة لخصوص
السبب لاننا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهب كل فرد من الحسنات
كل فرد من السيئات وليس بمراد قطعا **قوله** **﴿**كفارات لما يمينهن آه لا يقال فاذا
كانت الصغائر يمحوها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة في قتل
الخطاء والحنث في اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست مة محضت في العبادة بل
فيها جهة العقوبة وكونها جزأ لما ارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة
قوله **﴿**فتجب شبهة السبب هذا رواية الحصاني والطحاوى رحمه الله

والمنكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرمانى رحمه الله وجدت في كتب اصحابنا
 انه لا كفارة في شبه العمى على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الاثم فيه كامل متناه وتنا
 هيه يمنعه شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف ﴿ قوله ﴾ فانه مقابل بالمحل
 من وجه حاصل الجملة ان الكفارة جز الفحل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل
 من وجهه والمحل من وجه اخر والعبادات مما يحتاط في اثباتها والعقوبات في اسقا
 طها اذا تمكنت في مقابلها فالشبهة تكفى في اثبات العبادات ودرء العقوبات والقصاص
 لمالم يتمحض في كونه جز المحل فيسقط بالشبهة في الفعل ايضا ويجب الكفارة
 كما في القتل بالمثل لان المحل كما في قتل المستامن ﴿ قوله ﴾ الا عند التعارض
 فيقدم العبارة على الاشارة كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل
 عبارة في الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة
 في نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفي نفي الكفارة في القتل العمى وهى راحة
 على دلالة النص الوارد في الخطا على وجوبها في العمى وايرادهم في مثال تعارض
 العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة
 وهو عبارة وما يعارضه ما روى انه عليه السلام قال يهكث احد يهن شطر عمرها لا تصلى
 ولا تصوم سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر
 يوما كما هو مذهب الشافعى رحمه الله غير صحيح لان ركن المعارضة لا يقوم
 الا بمسلمات الحديثين في اصل الثبوت وهو ما منتقن فان الحديث الاول ثابت عن
 النبى صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان في احاد رواته من لا يتجاوز عن
 التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى
 الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فالهوقوف فيها حكمه الرفع
 بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
 فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف الكذب البتة
 الثانى فانه واه على النهاية بل موضوع لا اصل له على ما صرح به النقاد وائمة الشان
 من الشافعية قال ابن مندة لا يثبت بوجه من الوجوه (وقال البيهقى ام نجده

وقال ابن الجوزي لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح وقال أنووي موضوع لا أصل له
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لأن المراد بالشرط البعض كما في شطر
المسجد الحرام ولو سلم أنه حقيقة في النصف وأنه مراد فأكثر أعمار الأمة ما بين
ستين وسبعين كما في الحديث فإذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون
مكثها في كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوما والسنة القمرية هي المرادة
من الاطلاق الشرع وهي ثلاث مائة وأربعة وخمسون يوما وذلك العدد معتبر
في العنين وفي ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضا فالباقي
من العدد المذكور مائتا يوم وأربعة وثلاثون يوما فيمكن أن تليد في السنة
ويكون نفاسها أربعين يوما فيصح إطلاق شرط العمر على التقريب ولو اعتبر
أيام الصبا فلا نشك في صحته والقول بأن مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء
لا تصح سببا لنقصان دينهن ليس بشيء لأن المراد أن أيام الصبا إذا انضم إلى أيام
الحيض والنفاس يصح القول بالمكث المذكور وليس المراد أنه سبب لنقصان
الدين وإنما السبب له مكثها شرط عمرها لا تصلى ولا تصوم ومن البين أن هذا
الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها مكث بعضهم كذلك
لم يتجاوز سنها الخمسين أو الأربعين مثلا فيصدي من غير اعتبار أيام الصبا مع
أنه منقوض في الصوم فما ذهب إليه الشافعية أن أكثر مدة الحيض لا أصل له في
الشرع أصلا بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار إليه في التلويح من ترجيحه
على الحديث الأول من حيث الثبوت فهن تعصباته المستمرة على الحق المبين
وتعسفاته في إقتفاء الهوى المبين وتفصيل هذا المجهل في هذا المقام أنه قدم
ما ظنه دليلا لمدعاه وجزم في نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح
عليه ليتمكن من الجدال والتشكيك وإيقاع الشبهة بانه وإن كان إشارة لكنه راجع
من حيث الثبوت وسكت عن ذكر أنه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواء في الباب
فرار من تهمة أنه ينتصر لهم فيه لكونه من عباله ورأيا ما غوذا عنه ثم أنه تكلف
وتصدى لدفع ما يرد على دليله كأنه يصح المثل ويقيم المعارضة فانه لو
أبرزه في صورة الجواب عن ما يرد على دليل من هبه لربما تحركت دواعي

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طالب وجه لا بقائه فيكشف حقيقة الامر والا
 لكان من الممكن له ايراد مثال اخر للمعارضة او بيان عدم انطباق المثال لهذه
 الوجوه وهذا حاله في كل خلافة وفصلناه في هذا المقام ليكون انموذجا لما الى
 به في سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مدرك راي الالفة اشارة الى انها لا تقدم على
 القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سوء الرورة انها
 ليست بنجاسة اذها من الطوافين عليكم والطوافات اخرجها اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في
 القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
 ووجوده في الفرع ونفى المعارض فيها ومن البين ان التنصيص على العلة
 لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدري بالشبهات والى انها
 مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بها نفقات القياس من اصحاب الطواهر
 وغيرهم وذلك من هب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شريحة قليلة
 منهم ابن الخطيب الرازي الى انها قياس جلي ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها اه تفريع
 على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف فقي رواية الامالي عن ابي يوسف
 يثبت به وهو قول ابي بكر الرازي الجصاص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند
 اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
 البصري وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تنبى بالشبهات بحكم الحديث
 الصحيح واي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث
 يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة
 وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ما عزوه وهو خبر واحد ممنوعة من فوعة فانه
 باجماع الصحابة او الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخاري عن
 عمر رضي الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لانجد
 الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تعالى الا وان الرجم حق
 على من زنى وقد احسن اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف واخرج ابوداود
 انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيه انزل الله تعالى عليه اية الرجم فقرأها ووعينها ورجم رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس فيقول
 قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتهما
 في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل
 دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه
 المفارق للجماعة وفي جامع الترميذي عن عثمان رضي الله عنه انه اشرى عليهم
 يوم الدار وقال انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل
 دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث زنى بعد احصان وارتياد بعد اسلام وقتل نفس
 بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلم تقتلون في الحديث قال الترميذي حسن ورواه
 الشافعي والدارمي وابوداود والبزار والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على
 شرط الشيخين واخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول ابي قلابه حيث قال والله
 ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احد الا في ثلاث غصا الحديث الى غير ذلك
 من الاحاديث الكثيرة في الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل
 لانهم انكروا حجية اجماع الصحابة فجعل مركب بل هو اجماع قطعي وان
 انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد
 فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مباحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه
 وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجودها وتم الاعاد في تفصيل صورته وخصوصياته
 واما اصل الرجم فلا شك فيه ولا شك في رجم عمر وعلى رضي الله عنهما فالخامس
 ان انكاره انكار دليل قطعي بالاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معني
 اولفظا كسائر المسلمين الا ان انكارهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الامة
 وتركهم التردد الى ائمة المسلمين والروايات او قعيم في جهالات كثيرة لخباء السمع
 عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله بلعنا الركعات
 ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا
 ذلك لانه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا
 ايضا فعله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ واعلم ان ويعمل ذلك الكلام في وجوب

الحد بالمواطة والقصاص في القتل بالمثل وذلك لأنها ليست بزنا ولا في معناه
لاختلاف الصحابة هم أهل اللسان في موجهه في أنه يحرق بالنار أو يهدم عليه الجدار
أو ينكس من مكان ثم ترفع باتباع الأعمار وذلك أدل دليل على أنه ليس من مسمى
لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما بنواس في قوله * شعر * من كفى
ذات حر في زى ذى ذكر * لهما عجمان لوطى وزناء * في قصيدته التي صدرها
بقوله * شعر * دع عنك لومي فإن اللوم أعرا * وداؤني بالتي كانت
هي الداء * وهي قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالمثل
لنقصور في الالة وخفة الجناية وما في التلويح لأن الموجب ليس مما يفهم لغة بل
رايا فهو من قبيل القياس الآن القياس إما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم
إلى التلبيس والتزوير في أحكام الدين وربك أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم
بالمهتدين فإن مقصوده الطعن الخفي في أبيوسف ومحمد ربهما الله وغيرهما من
أصحابنا في المذهب الخفي بأن من ذهبهم أن الحد لا تثبت بالقياس وقد اثبتوها
به هناك ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء أنه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة
للمشافعية في اثباتهم لها به مع إيهام ظاهر كلامه تشيريك الشافعي في هذا المطعن
تسترا منه وتأميها لأن الشافعي رحمه الله وإن وافقهما في وجوب الحد بالمواطة
والقصاص في القتل بالمثل لكنه خالفهما في الطريق وذهب إلى ثبوتها بالقياس
فيصح على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس
﴿ قوله ﴾ وأما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة
ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق
على ما يتوقف عليه صدقه شرعا كما في رفع عن امتي الخطأ أو صحته عقلا كما في
واسئل القرية أو شرعا كما في يمسح المسافر ثلاثة أيام وليالها في مدة السفر
والمثال المذكور في المتن فيعتبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم
المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم
زيادة على المنصوص تثبت شرطا لصحته وصيرورته مفيدا في الخبر ومثبوتا
للحكم في الإنشاء وجماعة من الحنفية أن المحدثين ليس منه والفرق أن حكم
المذكور ينتقل إليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

ومنع عموم المحنوفى هذا وللبعض افاضل اصحابنا فى هذا المقام رسالة اهدى بها الى فى سالفى الايام يناسب ايرادها فى هذه التعاليق وهو ان المقتضى ثابت لتصحیح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا القدم فى هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم ثبت بهما الحدود والمقادير التى لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة واما الاقتضاء فليس له فى هذا الباب حكم استغلالى بل الحكم الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصحیحه وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فيها هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر وبين المعارض النوى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نهط ما يدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وماتفوه به بعض الشركاء فى تقديم الدلالة على الاقتضاء بل فى الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ^{وهو} ذهل صرف وغفلة محضة عن معناه وتفصيل بيانها المسطور فى كتب اصول الفقه ومعارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر من امثالات الفرضيات لا ينبغي ان يضيع الاوقات النفيسة والصحيفة السنوية بتحريره وتسويده لان من تأمل فى قولنا انه بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر ليقدر على الخلاص ويفوز بالجواب وان اوردوا الاف الرنى من امثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد الكواكبى رحمه الله فى شرح المنظومة حيث قال قال فى التحقيق ما حاصله انه لم نجد لهذا التعارض مثلاً انتهى وما وقع فى التوضيح فى باب المعارضة فى فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم الاقتضاء من المحققات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو به وجود

في النسخ الكثيرة المعتمدة المصححة الصحيحة وما قال في المنظومة * شعر * وما
 بالافتضاء لأحالة * ثبوته كثابت الدلالة * الالدي تعارض فالثابت * فيها
 هو الأولى فذا التفاوت * فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وإن طوّل
 بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبذة
 في هذا المرام تحفة للأحباب وتذكرة لأولى الألباب والله الموفق والصلاة والسلام
 على من لا نبي بعده وهذه التحريرات وإن برزن في صورة الافادة أو اظهار
 الفضل والتمهيد لكن الغرض بالنسبة إلى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه
 جندوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستفسار اهـ الامر كذا في
 نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباط عن كنهها ثم نختتم التسويد بكلام
 الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه
 يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى أن ينظر ما بينهما
 بحدقة الالتفات ويتأمل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلاة
 أولا وآخرها والحمد لله رب العالمين *

قوله ﴿ فصار كأنه قال اهـ وبعضهم على انه كأنه قال اشر ريته منك فاعتقه عني
 فكان قال المأمور بعتك منك فاعتقه وما قدره المصنف أحسن لتحقيق عدم
 القبول وهو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن
 لا يصح ان تكون صلة للبيع اذا يقال بعتك عنك بل بعتك منك لانا نقول استعمال
 الحروف بعضها في مكان بعض شائع على أن من لا يتعد الغاية ولا يتعلق بالبيع
 الابتضاء ما يليق بهما من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴿ تفريع لما مره فان قيل كيف
 يكون تفريعاه وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب أن يثبت جميع
 شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اجيب بان ذلك انما
 هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف ﴿ قوله ﴿ اي في الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه
 ما يحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض ﴿ قوله ﴿ ولا عموم
 للمقتضى على بناء المفعول اذا الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴿ اي أن كان
 المعنى المقتضى اهـ وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها مثلا

قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات تقديره وجود الاعمال او صحتها
او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بل ليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه
وعام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينمك عنه فيجوز
عنده نية طعام مخصوص فيقال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر ولا يجوز عندها
لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام
لانا نقول الحنث بكل اكل لا عموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاءها
الابانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى او النوعى
او الجنس من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضا لانه
اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصحة الشرعية متوقفة على العقلية
وهى على المقتضى ﴿ قوله ﴾ الا فى اللفظ ولو قدر انمويا ولا نسلم ان المقتضى
مقدر منوى بل هو من قبيل المحذوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ فى افادة المعنى
﴿ قوله ﴾ لانهادالة تضمينية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان فى معنى الفعل
تركب وقد عقق ان معنى الفعل معنى بسيط يحلله العقل الى عدة امور فقوله
فى الجواب الثابت لغة على تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية
بناء على ان اسماء الاجناس موضوع للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها
على الافراد اصلا بخلاف لا اكل اكلا فان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين
فلما وقع فى سياق النسي وهو نكرة يكون لعموم النفى وقيل عليه ان المصدر
ههنا التاكيد وهو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لا يدل الاعلى
المهية ولهذا اصرعوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانه
ذكر فى الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
وردد بعد تسليم انه لمحض التاكيد بان دلالة على الفرد باعتبار دخول التنوين
ولان لا اكل لنفى نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافات الظاهرة
فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا اكل اكلا او
شيئا اذ يقصد به عدم التعمين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد
عين احد محتملاته وبان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر
هنا دليل على العموم وامامسئلة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الايمان على
العرف والمفهوم من الخروج عرفاه والسفر ولان نية السفر نية احد نوعي
الجنس وهو الخروج المويدي لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة
قوله ﴿ فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليه عموم النكرة
المنفية انها ما هو باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضي نفى جميع الافراد ضرورة
فيكون بطريق الاقتضاء واجب بان عموم النكرة المنفية بالوضع
النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء
قوله ﴿ وكامل وهي هذه آه ولاينا فيه لشتهار المساكنة عرفا في المساكنة
في دار واحدة ﴿ قوله ﴿ وقد غيرت آه كان في نسخة الاصل بعى قوله فنوى
الكامل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص اتباعا للفخر
الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا وصل لقوله فنوى ﴿ قوله ﴿ ولذلك قلنا آه
اي لما علمت ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك فيالم بصرح
بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا
بالاقتضاء * فائدة * عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها
بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتأنيها هو في مظان الاشتباه ونقض
بقولهم ناقة ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق ويتقدير موصوف من ذكر اي
انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن
وتامر اي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا
نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴿ امر شرعي وذلك لان قوله انت
طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقته على صدور
فعل ملص على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
فثبتت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيا لكلامه وصيانة له عن اللغوية
ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴿ بخلاف طلقى نفسك فانه لا يتوقف على مصدر

مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمل على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث **قوله** على ما ياتي في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتمل ام لا **قوله** وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضر به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه واتاه فقال يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى اجيب تارة بان الآية من قبيل المقتضى لامن قبيل المحذوف واخرى بمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك **قوله** اي لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافي صحة نية الثلاث لانه فسر في ما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحتته من الافراد واجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الصحة لما دلت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افرادهم يقدر وا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يسلوى عدم الجواز لاحالة فيتحقق المنافات ولان الكلام في المقتضى وثبوته ضروري فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز **قوله** ولكن لا يدل على ثبوت آه قيل هذا لا يصح في طاعتك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة واجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرح تصحيحا لهذا الكلام وصوناه عن اللغوية مصدر اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء **قوله** فثبوته يكون متأخرا آه بخلاف البيع في قوله اعترق عبدك عني بالف لانه يعتبر البيع من الامر او لا يصح الاعتاق عنه شرعا **قوله** لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدر المفهوم من قوله كيف يكون اي لا يكون كذلك كقول ابي تمام الطائي رحمه الله * شعر * احاولت ارشادي فعقلي مرشدي *

أم استمت تأديبي فدهرى مودب * هما الظلم إلى ثمة أجليا * ظلالية ههنا عن وجد امرد
 اشيب * ومن قال أنه تعليل لقول كيف يكون بمعنى لا يكون على أن يكون تعليل
 للمنفى الضمني فقد حمل على معنى سمج مستقبح في العربية ازدر للمصنف رحمه
 الله قوله * أحد هما أه واعتراض عليه بأن هذه الصيغ لا يقصد بها الحكم
 بنسبة خارجية للقطع بأن بعث مثلاً لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا
 معنى للأنشاء الاهنا ولأنه لا يحتمل الصدق والكذب الذي من خواصه للقطع
 بتخفية من يحكم عليه بأحد هما ولأنه يقبل التعليق الذي توقيف امر على آخر
 بخلاف الأخبار الماضية ولأنه يعرف كل أحد فيما إذا قال للمطلقة الرجعية أنت
 طالق بالفرق بينهما إذا قصد إنشاء طلاق ثان وبينهما إذا أراد الأخبار من الطلاق
 السابق وهذه الاعتراضات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق
 المصنف أن كونها إنشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعياً على
 طريق الاقتضاء فهو وإن كانت إنشاءات شرعية حقيقية لكن
 أم تمحض فيه بل فيها جهة الأخبارية لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقتضى
 كانت أخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق قوله *
 والثاني مخصوص بانث طالق الظاهر أنه اعتراض على الهداية بأن ذكر
 الطالق إذا كان ذكراً للطلاق لغة كان ذكر طلقك ذكراً للتطبيق لغة وكون
 المصدر المذكور صفة للمرأة مانعاً عن التعميم لا يستلزم كونه مانعاً للتعميم
 في طلقك لأن التطبيق صفة الرجل لأنه من كور وليس بمقتضى فيصح فيه الثلاث
 فيه قوله * وإذا قال أنت طالق طلاقاً أه نقض على الهداية باستلزام
 عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة أو الإجماع على خلافه قوله * فنقول
إذا نوى حمله أن أراد التطبيق بالطلاق تصح على التجوز فمهوم النية المقتضية
 للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لاتعميم المقتضى
 بخلاف قوله أنت طالق بدون ذكر المصدر فإنه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم
 المحل القابل لذلك ولا يصح تأويله بانث ذات وقع عليه الطلاق لمحضه في الخبرية
 وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق إنما هو ذكر لطلاق هو صفة المرأة قوله *

قوله ﴿وهو اسم فرد لا يقال هذا منافى للسبق ان المصدر الثابت لغة يدل على المهيمنة لا
 على الافراد لانا نقول مراده انه لا يدل على العدد فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمل عليه
 لكونه فردا معتبرا يابى دل عليه التنوين وما يؤدى مؤداه والا فيمكنه بالاقول الذى هو
 الواحد حقيقة وان كان دلالة جها هو اسم على الجنس المحض قوله ﴿لانه لا يتصور فيهما الا
 قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشية متعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن ودفع
 بان الاقل المتيقن ليس عين الادنى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز
 ثبوت الادنى المتيقن مع انتفاء الادنى المتيقن اذا المراد بالاقول المتيقن الواحد
 الداخلى تحت الثلاث وبالا دنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك الذى يمكن
 رفعه ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل
 نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة
 فى البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلاث لا يقال لها كل ثبوت الاقل المتيقن
 كافيا فى اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الادنى المتيقن
 كذلك لانا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا تحقق له
 الا فى ضمن الفرد فيتعين الاقل لان اللفظ يدل عليه بخلاف البينونة فان
 اشتراكها بين النوعين يحوج الى التنية قوله ﴿واعلم انه يشبهه آه حاصل
 الفرق ان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدرا فى نظم الكلام
 ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم
 وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كما فى
 قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى حكمهما او صحته عقلا نحو وجاء ربك او شرعا
 نحو اعقبت عبدك عنى بالى اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اى من ان
 يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشرىنى الفرق
 الصحيح بينهما ان يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من
 المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة قوله ﴿وشرط مفهوم
 المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
 بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت ولذا ذكر وافي اخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف عصر الشرايط
 في المعبودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط
 بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعبودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت
 وردبان اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكر واقولهم او غير ذلك واكتفوا بذكر
 المعبودات وانما اورد به بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على ان عدم ظهور
 فائدة اخرى متعذرا او متعسر فلا يمكن العمل به **قوله** عند البعض انما
 ذكره لان القائل به انما هو بعض القائلين بالمفهوم وهو ابو بكر الرافعي وابو حامد
 الروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد ازم على الدقاق في مجلس
 النظر ببغداد لزوم الكفر والكنب في المثالين المذكورين في المتن على مذهب
 الخصم **قوله** بدلالة نص ورد آه اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس
 في صورة المساوات على ما هو مذهب اولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام
 على ما هو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدور مع فهم العلة
 بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة اولافقياس **قوله** يلزم الكفر في قوله محمد
 رسول الله وقيل يلزم الامر ان في كل من المثالين بدلالة الثاني على نفى الصانع
 وردبان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذلك احال مفهومه فيلزم على
 القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد
 موجود نفى غير على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفى الصانع ان صدق عليه
 اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه اهل الحق والسلامة **قوله** ولاجماع العلماء
 دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء اجماعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات
 حكم الاصل في ما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم اصلا هذا هو
 الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
 اتفاقا لمنافات شرطهما ولا جهة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم
 بالنسب والا فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا قياس على التقديرين
 فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ظني يعارضه القياس بل هو
 دونه ويسقط به **قوله** للاستغراق اي لاستغراق جميع افراد الغسل

من الجناية في صورة آه ﴿ قوله ﴾ تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول التحوى
نحو في الابل السائمة زكوة وغيره نحو في سائمة الابل زكوة
بناء على ان الاسم المشتق يجري مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الاوجه
وقال السبكي هو من اللقب ﴿ قوله ﴾ عند الشافعي وعند احمد والاشعري
وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد الغزالي من الشافعية وابوبكر الباقلاني
من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لافي نكات البلغاء ونحوه
﴿ قوله ﴾ للعرف يعني انه يتبادر في العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور ويقتصر
الشافعية لوقيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلو لم يفهموا ذلك لما نفروا
والجواب المنع وان الاستعباح لعدم الفائدة في التخصيص والتنفير لا اعتقادهم ذلك
اولا كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
﴿ قوله ﴾ ولتكثير الفائدة اه وهذا اثبات اللغة بالعقل وهو غير صحيح على
انه لا يفيد الدلالة لغة والكلام فيها ورب شى لا يجوز لغة ويجوز بلاغة ﴿ قوله ﴾
ولانه لو لم يكن لكان فيه اخلوه عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلغاء فالشارع
اجدروا الجواب عنه ان اخلو ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه
اثبات للموضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبات الموضع بالاستقراء
عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لفائدة سواء تعين بالارادة فانه قد صح عن ابي
عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام انهما فهما ذلك من قوله عليه السلام من لى
الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد
ان لى من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظالم وكذا
الشافعي ذهب الى ذلك وهما امامان في اللغة عالمان بها واجيب بان ذلك يجوز
ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة
وقد صح عن محمد بن الحسن والافخش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم
زاعم الترجيح بان الشافعي ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غريز العلم كثير
الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهما واشد سليقة وابلغ
علما باعترافهما وقد ثبت تلمذ هماله وفي المتقدم زمانا ليس في المتأخر

من ادراك صحة الالسنه وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين
على العربية ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم اوفى آخره ثم مازالت لتشتت
حتى صارت من المهمات وكان ابو عبيد وغيره من ائمة العربية يحتاجون بقوله
وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس ثم قال كذا
قال محمد بن الحسن وعن ابي عبيد ما رأيت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن
وعن الشافعي ما رأيت افسح من محمد بن الحسن واذا تكلم بشيء خيل لك
ان القرآن انزل بلغته وقال ما فلاح سمين الا ان يكون محمد بن الحسن وكتب
اليه * شعر * قل للذي لم تر عيني مهن رآه مثله * ومن كان من رآه قد رأى
من قبله * العام ينهى اهله ان يمنعوه اهله * لعله يبذل لاهله لعله * فهو جدير
بان يقال * شعر * وان صخر التأتا الهدات به * كانه علم في راسه نار *
فان قيل المثبت اولى من النافي لان الوجود ان يدل على الوجود قطعاً
وعنه لا يدل على الفقد ان الاظن لعدم الاستقرار التام
اجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن
بانها غير النفي عن المسكوت عنه فذاك والاحتمال على النفي عن المسكوت
ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع او عن اهل اللغة ان التخصيص بالوصف
او غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة اخرى وعنده
فكان التخصيص حينئذ وضعاً لا فائدة مؤدياً الى الجهل والاستقرار انما يفيد وجود
استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن
المسكوت وانما النزاع في انه مدلول اللفظ ومفاد اللغة والاصل والعلم من خارج
ولاشك ان الاستقرار لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا انتفاء الثبات مع ظهور مواد
الاستعمالات عندهم والمرادات فاستوى حال النفي والاثبات * قوله *
فجعلوا موجبات التخصيص آه فان قيل يلحقوا في اخر ذكر هذه البشرايط
او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر
للتخصيص فائدة اخرى قلنا جمهورهم حصص واموجبات التخصيص على الا
ربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الامر وضعف

المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله وارادة عليهم لاعتقالاتهم هل يصح هذه
الزيادة والنظر ينبغي انباغير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة اخرى
وهي مجهولة ابد ولا شيء من اللغة كذلك ضرورة قوله لا يوجد بدون
آه لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعة للشيء
من حيث هو لا للاعيان الخارجية فالجسم يتناول الوجود في الخارج والذهن
ويجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها بالتخصيص
وافادة ان المسكوت اى الوجود في الذهن غير متميز وهو صحيح لان التميز
من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكلية من لوازم الوجود الذاتي قوله
وكالممدح والندم لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل
اشتراكه اى قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة اموصوفى فلا يرد
عليهم ما يكون لممدح او ذم او تأكيد او قصد عموم لانا نقول تفخص مقالاتهم في هذا
المبحث يدل على ذلك لانهم استدلوا عليه بلزوم الترجيح بلامر جمع في التخصيص
بالتكرار على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالتكرار دون غيرها من الصفات او تخصيصها
بالتكرار دون تركه ترجيح بلامر جمع ومن المعلوم ان انتفاء قصر العام لا يوجب ذلك
واشراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن العادة والسؤال الواحدثة يدل على ان المراد
ليس هو القصر على ان عدم القصر في ما جاء للممدح والندم ممنوع غايته انه لا يكون
مقصودا قوله امس الدابر في كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلما صح
توصيفه بالمعرفة قوله وما من دابة في الارض الا على الله قال بعض الفضلاء في اكثر نسخ
التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتبامها وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين واورد في التلويح اية سورة
الانعام وهي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجأه الا امم امثالكم
وقال في الكشاف معنى زيادة في الارض ويطير بجأه هو زيادة التعميم والاحاطة
كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء
من جميع ما يطير الا امم امثالكم مخفوفة احوالها غير مهمل امرها يعنى ان النكرة
في سياق النفي يفيد العموم لكن يجوز ان يراد دواب ارض واحدة وطيور

جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فاذا شفع بك وصف نسبة الى جميع دواب
 اى ارض كانت وطيور اى جو كانت على السواء فهو يقيىد زيادة التعميم والاحاطة
 بقوله **﴿** ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك
 معلوم قطعاً بل دون الوصف لان النكرة الينفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية
 في العموم والاستغراق لا يمتثل الخصوص اصلاً باجماع اهل العربية وقول صاحب
 المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو
 الى الجنسيين والى تقريرهما ورد بان مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية
 بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحصان وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح
 والقول بان معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
 بها ومن خواص الجنس دون الفرد دل على ان المقصود به انها هو الى الجنس
 دون الفرد مع كونه مبني على منهج مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد
 المنتشر يرد عليه ان كون النكرة مع من نصا في الاستغراق ينافي ارادة العدد
 والفرد فان قيل هو ينافي الجنس ايضا قلت لا ينافي الجنس الذى يقيىد مفاد الاستغراق
 كما فى مانحن فيه وجهلة الحمد لقد ذهب القاضى ابوزيد الديبوسى وفخر الاسلام
 وصاحب الكشاف وغيرهم من اعيان الحنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس
 تعيين الجنس وقد بين فى محله انه هو الحقيقة **﴿** قوله **﴿** الف فائدة يعجز عن دركها
 الا فهم اه اشارة الى ان وجود فوائد فى كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث
 عن احواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى
 يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستقراء والفحص **﴿** قوله **﴿** مع انه يحتمل
 ان يخرج مخرج العادة اه قيل عليه ليس هذا على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
 ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
 وان الغالب هو الاتصاف ككون الرائي في الحجر ولو كانت الغيات اى الاماء
 مؤنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره ورد بان غلبة اتصاف
 المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كافى في الخروج مخرج العادة
 الا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الاية وقوله عليه السلام ايها

امرءة نكحت بغير إذن وليها الادلالة للتخصيص فيهما على المفهوم لان الباعث عليه هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والمرءة لا تنكح نفسها الا عند ابناء الولي فليجوز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقلوا بنفى الحكم عما عند اهولاشك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك ﴿ قوله ﴾ بناء على ان التخصيص فان قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثاوان يكون ظرف لغو متعلقا بقوله نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد كما اورد وامنه قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ﴿ قوله ﴾ لا بالمعنى الثاني وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحد السبب فالحكم ينتهي بانتفاؤه وان ظهر سبب اخر فانتهى هذا لا يدل على المفهوم والا فلا دليل لثبوته اصلاً فيبقى على العدم الا صلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق في الحكم بشيء من ادوات الشرط الى التعليل سببية الاول ومسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس اولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التوقف ﴿ قوله ﴾ اعتبر البشر وطون آه وعلل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاءً فان شأنيته فيكون التعليق ايجاباً بالحكم على تقدير وجود الشرط واعداً له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً بالنظم منطوقاً ومفهوماً والشرط تخصيصاً وقصر العموم التقدير على بعضها قال السيد الشريف في هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف للكلام سائر النجاشات حيث صرحوا بان كالم المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزء جزءاً من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيد للجزء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضر بك لو كان اضر بك راكباً كما اضره لما اختلفا صديقاً وكن بالاذم يوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلاً وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكن به يشهد ببطلانه

وماورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلى ومذهب الشافعى نقلى شرعى وقد انعكست القضية فصار العقلى شرعيا وما يحسبه شرعيا غير شرعى فلا يكون عقلا وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾ ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريفي هذا هو الحق للقطع بصديق الشرطية مع كذب التالى فى الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالى لم يتصور صدقهما مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيّد وما ذكره الدواني من ان كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه فى جميع الاوقات التقديرية فالناهية فى جميع الاوقات التى قد رفيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوبة عنه ألا ترى ان قولنا زيد قائم فى ظنى لم يكذب بانه تعالى القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام فمسلّم لكن لانسام ان المطلق ههنا منتفى فانه لما هو دعلى وجه اعم فى نفس الامر ساقط فانه تشكيك فى مقابلة الضرورة ولا دلالة للكلام على تعبير كون الخبر هو التالى على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على ما يعانده من الرعى المبرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه تعليق ودخول ادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثرا لشرط انما هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لافى منع السببية ويمكن ان يقال انه فى معنى ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنث ﴿ قوله ﴾ الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلن بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلن ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحنفى بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداء الثمن عند المطالبة بالشئ فيكون مطابقا لاصولهم لاحالة وذهب شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خروجه من

ان يكون محلاً للفعل شرعاً كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون ابلغ واوكد من
 المنع عن شربه وهو بين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا
 ضرورة الى اعتبار الخنف والمجاز وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
 الاعيان لتلايلز مهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو
 قبيح وذكر القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا
 لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الهيئة لان تحريرها المعنى
 فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لا احترام المالك **قوله** فلا ينفك
 احدهما عن الآخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعي
 في العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
 الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة
 بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق
 القضاء بان يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر ورد بان ما ذكره
 المصنف نقله الثقات عنه والمعتز قد اعترف في سياسيات بان جمهور الشافعية
 ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى له بدون
 وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب في الوقت على هواء لاء بمعنى انعقاد
 السبب وصلاحيته المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب
 الاداء وليس هذا التغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض **قوله**
 وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال في الهداية وغيرها من
 الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان
 شري بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية
 مقارفة للعلة واعترض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعاً لان انعقاد السبب
 عندنا لم يكن المعلق سبباً لاعتد وجود الشرط فيكون النية مقارفة لعلة العتق
 واجيب بان الموجب للاعتان وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندها
 لكن امتنع لما منع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك اعتاقاً عند الشراء مضافاً الى
 وقت اليمين **قوله** لان السبب آه فيكون التعليق مانعاً من الوصول

الى المحل والاسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحال ألا ترى ان الرمي
نفسه ليس بقتل ولكنه تعرض بان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل و اذا حال
بينهما ترس منع من انعقاده علة لانه منع القتل مع وجود سببه **قوله** **﴿**
فلا ينعد سببا ^{آه} لان جزء السبب ليس بسبب فلهذا ^{الوقال} اذا جاء غدا فعلى
ان اتصدق بدراهم فتصدق به قبل مجيء الغدا لا يجوز بخلاف ما قال الله على ان
اتصدق به غدا فعجل فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعنه في التعليق
قوله **﴿** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ^{آه} قيل عليه هذا يشكل
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا
بدان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز مأثور عن السلف فانه تعليق لما يصح
تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوه ذلك لان
النكاح شرع سببا لثبوت الوصاة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها
بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به
مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فمحذور وانما شرع للمحاجة فقد قال بعض
المحققين انه غلط لان المحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج
فان النفس قد تدعو الى تزويجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها ويخشى
لجأها وغلبتها عليه فيؤسيها بتعليق طلاقها بنكاحها فطامها عن مواقع الضرر
فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليطمئنها عنه لما فيه من الضرر عليه
فتحقق المقضى وهو تكلمه بالتعليق لما يصح بلامانع بل هو اولى بالصحة من تعليق
طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت
طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع
تيقن قيامه اخرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروى عن عمر
وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وابي بكر
بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي

وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله
بن عمر وقاسم بن محمد بن أبي بكر والزهرى وسليمان بن يسار والرواية
عنهم في موطاء مالك ومنصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة وذهب الشافعى
وأحمد إلى عدم الجواز مطلقا ومالك والأوزاعى وربيعه وابن أبي ليلى أن
عهم ولم يضيف إلى قبيلة أو صنف أو بلد أو امرأة لأن فيه سد باب النكاح المشروع
وإذا خص صبح قلنا فماذا يلزم إذا علم المصاححة في ذلك ديننا لعل به بغلبة الجور
على نفسه أو ديننا لعدم يساره ولنفسه لحاج فيؤء يسها على أنه يتصور تزويجه
عند نابان يعقد له فضولى ويجيز هو بالفعل كسوق الوأجب اليها والوطى
وماتمسك به الشافعية والحنابلة هو ما أخرج الدارقطنى عن ابن عمر أن
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق ثلاثا
قال طلق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنن أبي داود وعمر بن
خالد الواسطى وهو وضاع وقال أحمد وابن معين فيه كذب وما أخرجه عن ثعلبة
الحشنى قال قال عملى أعمل عملا حتى أزوجهك ابنتى فقال إن تزوجتها فهى طالق
ثلاثا ثم بدى إلى أن أتزوجها فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال تزوجها فإنه
لا طلاق إلا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لى سعدا وسعيدا قال باطل وفي أسناده
على بن قرين كذب ابن معين وأحمد وغيرهما وقال ابن عدى يسرق الحديث
وجمع أبو بكر بن العربى الأحاديث فى الباب وقال ليس لها أصل فى الصحة
ولنا ما عمل بها مالك وربيعه والأوزاعى والنسبى أخرجه أبو داود والترمذى
وابن ماجه عن عامر الأحمول عن عمر بن شبيب عن أبيه عن جدته قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا
طلاق له فيما لا يملك قال الترمذى حديث حسن صحيح وهو الحسن شىء
روى فى هذا الباب وأخرج ابن ماجه من حديث المسور بن عزمه قال قال النبى
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التخييز لأنه هو
الطلاق وأما المعلق فأنما له عرضة أن يصير طلاقا عند الشرط فإن قيل لا معنى
لحمله على التخييز لأنه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب حملها على التعليق أجيب

بأنه إنما صار ظاهراً بعد اشتها ربحكم الشرع فيه لأقبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزاً أو يعدونه طلاقاً إذا وجد النكاح فإن منعوا كون المعلق ليس طلاقاً بل هو طلاق يتنولونه النص تأخر عمله إلى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب أن أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلى طلاقها لا يثبت إجماعاً والحمل على التنجيز مأثور عن السلف كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق بن المهام في مصنفه أن معمر بن الزهري أنه قال في رجل قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل امرأة اشتريها فهي حرة هو كها قال فقال معمر أوليس قد جاء لطلاق قبل نكاح ولا عتق إلا بعد ملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر وفي موطاء مالك أن سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته أن هو تزوجها فقال القاسم أن رجل جعل امرأته عليه كظهر أمه أن هو تزوجها فأمره عمر أن هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً والخلاف فيه وفي الإيلاء وأما أيضاً على أن حديث عمر وبن شعيب مرسل والشافعي يردّه فكيف يتمسك به ﴿ قوله ﴾ فلا يكون اليمين سبباً مفضياً للكفارة لا تمتنع أفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند ذلك الشيء قيل عليه لم لا يجوز أن يفضى اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والأحرام يمنعان عن ارتكاب مخطوئتهما وبعد الإلزام يصرح أن سببين لأوجب الكفارة بطريق الانقلاب وردبان الأصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا تحقق لها بين الكفارة واليمين فلا أفضاء حقيقة والشيء الهلالي متحقق فلا ضرورة في اعتبار الأفضاء بطريق الانقلاب فيما لا يلزمه وترى الحنث ثم لا يفيد الشافعي لأن السببية إذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سبباً قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم على الأكل على أن مشايخنا إنما ينكرون سببية اليمين بالأصالة ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية

والخلافه في المسببية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لا الى اليمين قبل الحدث وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ دخلا على الحكم فلا يمنعان السبب عن الانعقاد وانما يؤخران الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشرط قمارا لان تعليق التمهيك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات فيعمل فيهما بالاصل وهوان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق من الاثباتات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكيمة لازالة الرق واجاب عنه السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكيمة والمقصود الاصلى منه ازالة الرق وبالجمله المراد من الاثباتات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فالمراد واضح ﴿ الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ﴾ قال شمس الائمة السرخسي احق ما يبدى به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ويتم بمعرفة الحكم وبتمييز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء افعل يعني مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصح على التهديد والتعجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريفي الاستدراك ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع الوهم او لمجرد البيان دون الاحترار كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين اسلموا او عند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو والاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استفيد من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مدعى الخصم والحديث دليله اجيب بان المصدر اعني الاجاب مضافا الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل النهي استفيد من الفعل لامطلقا والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو امر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل بيمينك ومما يليك خطاب لعمر بن ابي سلمة رضي الله عنهما ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك صبيا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتاديب وهو لتهديب الاخلاق واصلاح العادات مشتمل على مصلحة الدنيا وثواب الآخرة ذكره بين الندب الذي

يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصاحبة والارشاد الذي يقصد منه
 المصاحبة من غير قصد الثواب لكونه ذاجهتين واشتماله على المقصدين
 قوله ﴿ الاهانة فرقوا بينهما وبين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب
 لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل
 والاعتقاد قوله ﴿ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهاي وقوله
 ولان النهي شاهد اخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة
 قوله ﴿ وبيان العاقبة ولا تعتدوا قيل هكنا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها
 لا تعتدروا والحق انه سقط ههنا شيىء من قام الكتب والصواب ان يكتب هكنا
 وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو ولا تعتدروا قوله ﴿
 فلا يبقى فرق اه قيل عليه الواقفون في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق
 بينهما لاينا في ذلك لان التوقف في الامر توقفي على ان المراد هو طلب الفعل
 جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس
 لطلب الترك والتوقف في النهي توقفي في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو
 التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل
 منهما توقف فيما يحتمله فمن اين التساوى وعدم الفرق بينهما اقل العلامة الفخاري
 في فصول البديع ومن اجاب بذلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى
 لا ادري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والالام يبقى بينه
 وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لنكر المعاني التي لم يقل احد
 بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفى
 درايته معنى من هذه المعاني في الارادة لاننا نقول ذلك معنى
 التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يعنى في
 معنيين على ان القائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهي وينتهض
 النقض بالنسبة الى النافين فيه قوله ﴿ وهذا الاحتمال الى اعتباره وبناء
 التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
 الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال

الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق وردبان دلالة الوضع لهذا الاحتمال
 مما لا مجال فيه والالم يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما
 في المعاني المعلومة مجازيتها اكثر من ان يحصى واوفر منها في اكثر من هذه
 المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن اين علم الشيوع
 والكثرة ههنا دونها **قوله** فيكون الوجود مراد بهذا الامر اه قيل عليه
 لانسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
 بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا
 يحصل ولا فاضل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
 ولابان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
 وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم
 يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية وردبان
 المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب طلب
 الضرب وارادته لطلبه فقط وبانه لا شك ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق
 تارك العذاب بالنار شرعى واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه
 مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازم للطلب الحتم
 مطلقا بل الامر من له ولاية الالتزام عقلا او عادة فهو تعريفي لهذا الصنف نعم ذهب طائفة الى
 انه مجاز لغوي منهم ابن الخطيب الرازي ثم لزم قدم الحوادث ممنوع فان المراد فيما
 لايزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة
 المحيطة على السواء يصحح دخول فاء التعقيب في قوله فيكون وان كان القول والا
 يجاد في الازل والكون والوجود فيما لايزال ويجوز ترتيبه على الارادة بل اريب
قوله لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الخطر
 قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والوجوب او النذب زيادة لا بد لها من دليل وردبان الثابت بالدلة الوجوب
 ولا يتغير الا بغير ينافيه وليس الورود بعد الخطر كذلك **قوله** وقيل للنذب
 قيل عليه المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر عند الخنيفة

للوجوب والاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولا قائل بالنسب ورد بان
 عدم عثوره على النقل لا يضر من وجهه وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن
 جبير وغيره انه كان يقول اذا انصرفت فساوم لشيء وان لم تشتريه والاجماع على
 عدم وجوب الابتعا بعد الصلوة فهو للندب ^{في} قوله ^{في} فعند الكرخي والي بكر
 الرازي الجصاص من اعيان الحنفية انه مجاز فيهما والذي ينبغي ان يكون مراد
 هما ان الصيغة مجاز فيهما ولا بد ان يكون هو منه ب كل من يقول ان الامر حقيقة
 في الوجوب فحسب ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين
 لانهما تكلمتا بهذه الكنية اولا وابدياها ثم تابعوها غيرهما كما في مسألة توكيل
 المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة
 الفقهاء فيما اريد به الندب والاجماع فيما اريد به الاباحة وقيل الخلاف في
 لفظ الامر ورد بان لم يقل احد ان المباح مأثور به الا الكعبي واختيار فخر الاسلام
 كونه حقيقة فيهما بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدل له بصحة النفي
 في مثل ما مرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض لا يدل على ذلك لجواز ان
 يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث اثبت كونها حقيقة
 للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على مذهب الخصم بدليل
 حزين يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اي
 امر على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى
 مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وكلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف واستدل له
 على ما اختاره بان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
 قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بيينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى
 يتصور فيه بعضية الندب والاباحة ولهذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما
 هو في الصيغة ^{في} قوله ^{في} لان الامر لا دلالة له على جواز التارك قيل عليه
 ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
 يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جز ما في طلب الفعل فيه مع اجازة التارك
 والاثن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاثن فيه بيل

صرحوا باستعماله في النذب والاباحة وارادتهما منه واية في حمل كلامهم
 على ان المراد انه يستعمل في جنسهما والعقول عن الظاهر اجيب بانه استعمال
 الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا قال السيد
 الشريف لاخفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع
 وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد ويلزم من هذا
 التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي الذي هو الوجوب محتاجة
 الى القرينة وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطويل
 في بيانه فضول لا ير تضيئه المقبول ولا المنقول وانما الطال في التلويح ولم يتعرض
 للتحريح فيه لكونه على مذاق الحنفية وهو مطلوبه في كل حال وقضية قوله ﴿
 اما اذا استعمل في الوجوب حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من النذب والاباحة بعد
 نسخ الوجوب لا يكون مجازا ولا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله في غير
 ما وضع له لغة او عرفا ودلالة الامر عليهما في ضمن دلالة على الوجوب من
 قبيل الحقيقة على ما سبق وانما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور
 على مذهبا لانهما لا يبقيان لبعث نسخ الوجوب عندنا ﴿ قوله ﴿ سال الاقرع
 بن حابس روى مسلم في صحيح والنسائي في سننه من حديث ابي هريرة غطينا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
 فقال رجل اكل عام يارسو الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك
 من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
 واذا نهيتكم عن شيء فتنعوه وعن ابن عباس غطينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افى كل عام يا
 رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا ابها الحج مرة فمن
 زاد فطوع رواه احمد والدارمي والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننه
 والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين وفي الصحيحين ومستند

ابن حنيفة واثر له محمد ابن الحسن من حديث جابر بن سراقه بن مالك قال يارسول الله
متعتنا هذه لعامنا هذا الم للابد قال لا بل للابد وفي رواية لا ببد الا ببد وما ذكره في
التلويح غلط **قوله** الا ان يكون معاقبا بشرطه الاستثناء المالم يكن فيه حكم بالنفي
والاثبات عند نابل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا كان هذا الكلام ساكتا عن احتمال
التكرار ووجوبه فلا يردان مفاد العبارة خلاف ما يراه اصحاب هذا المذهب فانه
يوجب التكرار عند هم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة
ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر بتكرره
على انها لو افادت الاحتمال امكن حملها على المعنى العام النى لا ينافى الوجوب
كقول النحاة في غير المنصرف ويجوز صرفه للضرورة مع وجوبه **قوله** ولا دلالة
لاسم المفرد على العدد قيل عليه لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد
المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا معنى
باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد
بان المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد
المجرد عن القرائن والواحد الحقيقى موجب فمقع عليه بلانيمته والاعتبارى
محتمله فيحمل عليه مع النية والعد لا موجب ولا تحمله فلا يصح حمل عليه اصلا وتناوله
كل فرد من حيث انه واحد اعتبارى لا يفيد الشافعى ولا يثبت مطلوبه لان منهجه
جواز اطلاقه على الاثنين النى هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه
واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تعيينه بالمرءة او الثلاثة التكرار والتنا
قض لانه تأكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين للمجاز هذا **قوله**
فلم يدل على اليسار ولا يمكن تكرار الحكم بترك السبب كحد الزنا
لان المراد اليه لقرأة ابن مسعود رضى الله عنه والسنة قول او فعلا وعليه
اجماع الامة فيفوت المحل بالمرءة **قوله** المامور به نوعان اعم
مما هو على الحقيقة ومما هو على المجاز يشمل النفل فانه سبق ان الصيغة
حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدل في الاداء

قسم وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب بيان لهذا ذهب المحقق
لغيره وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي أن يسمى اداً على القول بكون الامر
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف
للمباح لان كونه اداً إنما يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا يرى
اما واجب او مندوب هذا والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جدي عند
البعض وهم العراقيون من الأئمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام
وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من
نص او سنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان
ومن البين المكشوف ان وجوب قضا الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كان منكم
مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من
نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلاً فقد علم وجوب القضاء بسبب جدي
ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما
يتفرع عليه الوجوب لر بما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير
لا يكون قضاءها وجب سابقاً بل واجبا مستأنفاً فيجاب عنه بان كونه قضاء لها انه
استدراك لها فات من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف
فضيلة الصوم المقصود قليل فان فوتها نادر لا يكون الا بند الاعتكاف في رمضان
قال السيد الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن
بدونه فيكون ذكره ضائعاً ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لا يجوز
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء بغير الهلوكية وتبدل الا
وصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق
بين المقيت والمجموع ورد بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا
فلا فرق بين المجموع والمقيت من هذه الحيثية ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
لا يبرأ اه قال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب اصحابه ورد بها نقل
عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه

فولان احد هما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة
 المخالفة لان الديانة الكاملة ان يحب لاختيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يشتمل فعله
 على الاسراف فان قيل كيف وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي
 بذلك مع تهالك في نصرة الشافعية قلت هو قد صرّفه عن الشافعي بتكذيب
 النقل في صدر المبحث فلم يبال في المحاشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل
 يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحمد لسوا ج الحنفية ﴿ قوله ﴾ بالمال
 المتقوم خصه به لانه محل الخلاف اذ لا تضمن بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانه لا غير
 متقومة اه قيل عليه المنفعة ملك من شأنه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامال
 من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي ان يقول المتقوم باعتبار واطلاق
 التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوايج لابنفس
 الاموال ورد بان المتقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خسر النسي عنده ان
 اتلفها مسلم او ذمي لعدم تقومه كالخنزير ولو كان المتقوم باعتبار الملكية كانت
 متقومة صرح اصحابه في بيان ضمان منافع المغصوب عنده بانها اموال متقومة
 كالاعيان حقيقة لانهما خلقت لمصاحبة الادمي كالمال وحكمات تقويمها شرعا متى صاحبت
 مهر او ضمانت بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف بالقيام الاسواق بالمنافع
 والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولا بقاء للاعراض هذه العبارة هيثما وقعت في كلام
 الفقهاء لا يصح حملها على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة
 محضة انها اخترعها جهال اهل الكلام وامال الفقهاء فكعبهم اعلى وشؤونهم ارفع من
 اتخاذ امثاله منه بالنفسهم وابتنا احكام الشرع عليه ولا يقول به ابو حنيفة اصلا ولا
 الشافعي رحمه الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التي تتجدد انا فانا
 كالعزائم والادراكات والميول والحركات فان الكلام في منافع المغصوب فانها لا
 تضمن عننا لا بالامساك بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا بالتلاف
 كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور
 الاضرار فيها فلا يثبت الماثلة بينهما وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف
 على عدم البقاء صلا فان الاعراض لها كان وجودها في نفسها هو وجودها في عملها

على ما حقق في محله لا يتصور اثبات المماثلة بينها وبين غير ما حتى يقضى به هذا
 قوله **﴿** وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصلح ان يكون
 وجهابرا في اصالة القيمة بل هو توضيح وتبيين لما سبق بان في القيمة جهة الاصلة
 بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادأوه الابتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
 اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجر بانه في جميع
 صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الادأ ورد بان الدليل الاول دليل مستقل
 بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستند على تصور الادأ والمجهول من حيث انه
 مجهول لا يتصور ادأوه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هي اصل من هذا الوجه
 الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضا حقيقة وليس هذا استدلالا بالعجز الحالي
 بل بالعجز عن الادأ ابتداء بمعنى عدم تصويره واما الوجه الثاني فمبناه على
 اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الادأ **﴿** قوله **﴿** لا بد للما
 مور به من الحسن آه مسئلة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لا بد ان يكون
 فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحسناتها ومنوطا
 بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه ووروده به وكذا المنهى
 عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من
 هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
 والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ويحل لهم الطبيات ويحرم عليهم
 الخبائث فانه يدل على ان الامور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه
 بكونه فحشا قبيحا والحلل عليهم طيبا والمحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهى وتعلق
 الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام
 واقع يطابقها ومطابق يصح قها ومنشأ يصحها ويكون المعنى ان الله يامر بما امر به
 ولا يامر بما لا يامر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعنى ورود الامر
 بما فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر
 به وان كان امرامكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه
 يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيماعالما قادر اجواد على الاطلاق وهو لا ينافي

مباحث الحسن والقبح

الاعتبار بل يؤكد كمالا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات
 في مراعات الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة
 لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعري على ما ينتحل عنه اصحابه
 واتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه ان يكون فيه جهة
 سالحة لتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى
 ما امر به ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الانفس
 الامر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من
 مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود
 التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل باذراكه بالضرورة
 او بالبرهان وما لا سبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين مذهبننا ومذهب المعتزلة ان
 الحاكم عند هم هو العقل فهما تمكن العبد من ادراك الجهة السالحة بعقله يجب
 عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنه
 وعمر لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امران
 لا تعبد والاياه ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن
 يتحقق الجهة السالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع
 بهما من جهة الحكيم المطلق الذي يستحيل منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح
 واهدار المصلحة ونظير ذلك ولاشبيهه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام
 احوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستعينة لحكم الاصل
 في الفرع قبل استنباط المجتهد اياه في اصدار الحكم وتفرع المسئلة هنا ومن الله
 الفضل والاحسان ومن مكاييد المتفلسفة من اخلاف الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق
 في مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسنون المسئلة الا الى الاشعري واتباعه كانه
 لم يفتن ببهذه الحقيقة الا هم تنويعا لسانهم واطهار الاعمال اذ بهم بنسبة ما هو
 الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسنون
 ونها الا الى المعتزلة كانه لم ينسب اليه الى هذه البينة احد سواهم تنفير العوام
 الناظرين عنها بنسبتها الى المبتدعة وصلى الله عن تعميق النظر فيها وتعليق

الحاطر بها والاعتناء بشأنها وسد التحرك ذواعيمهم الى النظر في ادلتها فتأفة ان
 يميلوا اليها ويأخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف
 الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوا الى المعتزلة فحسب واهلوا
 ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الذي
 بيناه ومن ذلك القبيل ما في التلويح قد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات
 الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل
 عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد
 للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل
 الاشعري من جملة القائلين بهذه القضية يعني انه لا بد للمأمور به من الحسن
 ليتمكن بذلك من الممارات في البراهين القاطعة الدالة على انه لا بد ان يكون
 ورود الامر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزانها بانها لا تدل الا على اتصافه
 بهما والنزاع انما هو في ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهي وبحمل
 ما طبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للمأمور به من حسن والنهي عنه
 من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامة واستحفا فابه لا تباعه الغاية قوله
 وهذا بناء على امرين اه لهما كان سائر ما اوردته الاشعرية في كتبهم في نفى عقلية
 الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكىهما المصنف عن الاشعري
 في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرها جعل هذين
 الامرين اصلا له واساسا يبنى عليه مذهبه ويكون مقنن له بمعنى انه لا يثبت
 الا بهما بالغة في ركائز ايمه وسخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية
 لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح
 لذات الفعل اولصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلان لهم اعترفوا بضعفهما
 وعدم تمامهما ليس بشي لان سائر ما اوردوه من ادلتهم اضعف منهما ولذلك
 اعتمد عليهما العلامة الدواني واعتمد بهما دون غيرها ولم يتمسك بما سويهما في
 شرح العقائد العضدية ومن ذلك انها لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك
 الواجب ومتركب الجرام ورد الشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي
 متنوعة ومنها انها لو كانتا عقليين لما اختلفا والتالى باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
 قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ البنى عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما
 يختلف الحسن والقبح في امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب
 بوجوه اعتبارية واوصاف اضافية مع بقاء اصل الفعل على قبحه وحسنه فان الحسن لذاته
 لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع بقائيهما
 على حالهما لتضمن الاول خير كثير او الثانى شر اغفير الا ترى الى قوله تعالى
 ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق فانه يفيد ان قتل النفس التى حرم
 الله حسن اذا كان متلبسا بامر حسن وحق ثابت مع بقاء اصل القتل على قبحه
 فيكون القبح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لا بالذات كما في قطع
 اليد المتاكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتى غضبى في حديث الضحيجين
 وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا
 يثبت بالشرع عنده الابعنى مامر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى
 كان المعنى مما لا بد منه للامور به كونه مامورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾
 لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كان افعاله سبحانه متقنة
 محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق
 الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عنه مطابق
 فى الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لان عكس الحال فنسبتهما اليه سبحانه على
 رايه محال وقولهم كل افعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
 على الاطلاق، محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعري آه بظاهره متفرع
 على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعرة الذين وصفنا
 حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان
 ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعري والمعتزلة والافال معنى الحسن عند
 الاشعري ليس مما لا بد منه فى الحقيقة لان الحسن عنده مامر به والقبح مانهى
 عنه ﴿ قوله ﴾ اولاباحة قيل عليه كون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم

محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به ولا انه ليس متعلق المديح والثواب
 قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
 ولا شك في كونه مأمورا به واتفاقهم انها هو في انه ليس بهرادم من الامر المطلق
 والتفسير بان القبيح مافى عنه والحسن مالميس كذلك ينتقض بفعل البهايم وغير
 المكلف ويلزم منه ان لا يزيده حسن افعاله تعالى على حسن افعال البهايم ومادون
 ذلك ولا يخفى فضاعته **قوله** وعلى الثاني لا واسطة بينهما قيل ان كان المراد منه
 ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك ومالميس من شأنه ذلك
 ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن
 العالم ان لا يفعل ما يستحق بتركه المديح لم يكن التفسير ان متساويين بل الثاني اعم
 ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه
 كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه
 لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشاف الامر بالمعروف تابع للمأمور به
 ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فمندوب واما النهي عن المنكر فواجب كله
 لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبيح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا
 ولك ان تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص **قوله** يلزم
 قيام العرض بالعرض نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا
 كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا **قوله** ولان فاعل القبيح اهل لوجه
 التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعرية غير اختياري مطلقا الاهتمام
 به فان المعتزلة لماز عمو ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وابتجاده بل هم
 مستقلون فيها لشبهه لفقوها وشكوا ذلك ذكروها وخصوصا القبايح فان خلق القبيح
 في زعمهم قبيح حتى نفى النظام واتباعه قد برته تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا
 في خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقها في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعري
 دليل بطلان مذهبهم بفاعل القبيح لمزيد الاهتمام **قوله** اذ لو كان اه قيل
 عليه لا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل
 والترك ورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذا الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار
فامتنع الى قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ﴿ قوله ﴾ وان لم يتوقف على
مرجح كان اتفاقا اه اور دعليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح
من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا لم يصح
كونه اتفاقا اذ كل ممكن لا بد له من علة واجيب بان الكلام ليس في اصل العلة فانها
موجودة متحققة بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد ﴿ قوله ﴾
فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتأخرين في تقرير المقدمة
القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده
وعدمه مساويين فيلزم المعلول ان يكون حاله معها كحال لا معها هو باطل او يكون
عدمه اولى وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولى فوقع المعلول معه
ترجح بلا مرجح فله اور دعليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقيق علة الوجود
دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجيح من غير مرجح في وقوعه تارة
وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا
التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد
تزييف ما ذكره غيره واعتراض عليه المحقق الدواني بانه لا يلزم من امكان
عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت
الوجود بل يرتفع الوجود فيه ويوقع العدم بدل اتصافه بالوجود والاستحالة
فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة
العامّة فان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال
قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جواز امر جوا ولا استحالة فيه ولهذا
المنع اذلة باهرة وبراهين قاطعة زاهرة نوردها في المقدمات انشا الله تعالى
﴿ قوله ﴾ لم يوردوا على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل
اثنين فرق بالضرورة بين مركتي الاخذ والرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه
وصعوده ويجب تصريفه على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة
الضرورة باطل لا يستحق الاصع والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقصه بجر يانه في فعل البارئ تعالى وهو
مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجح فاعليته قد يمتدح لاحتياج الى مرجح لان علة الاحتياج
عندنا هي الحدوث ليس بشئ عوانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن
ولا قبح شرعا وان يكون التكليف كلها تكاليف بها لا يطاق ولا قائل به وان جوزه الاشاعة
لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي في الشرع
انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد **قوله** وقد خفى على
كل الفر يقين آه والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم
التمكن من التارك بعد تحقق جميع ما لابد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة
وغيرها لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب الاختيار وهو يؤكد
الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى بسبق العلم او الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة
ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختيارية والالزام التسلسل بل لا ريب هذا وان
ماسوده الاخلاق من المتفلسفة واهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام
وجواب المصنف باختيار الشق الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ومنع عدم الاختيار عند الوجوب
بوجود المرجح ان اريد به نفس الايقاع **قوله** ان الفعل يراد به آه تفصيله ان
الفعل اذا حدث امر او وقع في محل يحصل له صفة اعتبارية هي التأثير والايقاع
ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشقى منه فعله وللمنفع مثلها
وهي التأثير والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفع
ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة
حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفع سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر
كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما في ضرب الحيوان والتحرك
لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تقصير
فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعاً كالقيام وقد يكون كيفاً كالحركة وقد يكون
كما كان هو وقد يكون ايناً كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى
المصدرى الذي هو الاحداث والايقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر

قوله ﴿ فانه اذا تحرك آه اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة ان يفعل ﴾ قوله ﴿ في طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايق وما اورده عليه ما في كتب الكلاميين والمتفلسفة فانها واضعاً احلام وخواطراً وهام تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه لا يجري فيه ما سموه البرهان الاسدي ﴿ قوله ﴿ فقد اوجد امور اغير متناهية آه قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى لا يلزم ذلك واذا انتوى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشئ * اذن الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه اما كان الفعل صادراً منه فلا محالة يكون بايقاع من جهة سوا كان هذا الايقاع خلقاً او ايجاداً او فعلاً وتأثيراً او تعلقاً محضاً على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هنا واما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع باله معنى المصدري من غير شيء يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر دله ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سوا وبيناه في سائر كتبنا بالامز يد عليه ﴿ قوله ﴿ اظهر على من ذهب الاشعري لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بها هو مقرر عنك من نفى التكوين الندي هو الايقاع القديم فينتهض الجواب الالتزامي ايضا قيل عليه هذا الالتزام ليس بتمام لانه انما ينفي كون التكوين صفة اولية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء ولا يخفى عليك ان الاشعري اما ان يقول انه امر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول انه امر موجود حادث فيلزم قيل الحادث بذاته تعالى وهو محال واما ان يقول انه امر اعتباري فيتم الالتزام عليه ﴿ قوله ﴿ قلت قد يلزم هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق وجملة ما اورده لا بطلان غير المتناهية لاهقيقة لها وانما هي مغالطة وتلبيسات فليتوقع تحقيقه وتفصيل حاله من محل اخر من تصانيفنا لا على الوجه الذي يتفوه به المتفلسفة واهل الكلام ومن الله الفضل والانعام * منه رحمه الله *

السيد الشريف اذا جعل الابداع من جهلة يكفى في تقرير الدليل حين وجد
الابداع وجد الممكن لا امتناع التخلي عنه والا فلا استحالة وجود شئ بلا ابداعه وباقي
المقدمات مستدرك **قوله** يكون الابداع ويلزم منه نفى العلة البسيطة
بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادي والفاعل واحد احقيقا فهو علة تامة
بسيطة كما هو من هب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الابداع
الذى يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن
من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير
محقق اصلا قال السيد الشريف هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم المانع
ولولم يتوقف وجود الله على ابداعه لزم وجوده في الخارج بلا ابداع **قوله**
ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن آه قيل عليه لم لا يكفى في وقوع الممكن اولويته
من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه
الوجود بناء على ان جهلة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قال السيد
الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجوده بانه ان
امكن عدم مع تلك الاولوية فوقعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض
وان كان لا سبب لزم رجحان المرجوح مراد بذا ذكره الدواني كما سبق ومن
ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها
ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلم يجب الوجود
عند تحقق علته امكن عدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود ولولم
يتمكن عدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته *

قوله يلزم وجوب وجود الشئ بالاستحالة وجوب الشئ قبل وجوده بالزمان
ضرورة **قوله** لانه مع العلة التامة لا يجب آه فلا يكون ثابتا فكيف يكون
متممها بالذات محتاجا اليه له **قوله** ومع التامة لا يكون الوجوب
منها اى من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات
لا يتوقف على كونه جزا من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب
على الوجود بالطبع لانه لا تحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلة لانه يستلزم كونه
علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سيندر

قوله **﴿** فالوجوب ليس الامقار فالوجود بحيث لا يحتاج اه قد يويد ذلك
 بانه منافي لما قرر وه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذ اتقدم الوجوب على
 الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لاحالة وان ثبوت الشيء للشيء
 فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء
 الواحد لا يكون له الا وجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يزدوا في هذا
 المطلوب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر عنها والدليل الذى ذكره
 انه ما يدل على الاستلزام والجواب اذ متقدم على الوجود في اعتبار العقل وحكمه
 فانه يجب وجوب الشيء او لا وجوده ثانيا وذلك بديهى وتقدمه لا بالزمان ولا
 بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من انحاء التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما
 اوردوه بل بالماهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو
 حقيقة وصف للعلة ينترعه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشيء يجب صدوره
 عن العلة فيصدر عنها واما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
 لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا به الجميع سوى
 الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فام يجعلوه
 من احد اجزاء العلة التامة وان ابيتم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود
 مع شىء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا
 فقول بعيد عن التحصيل ولا يفيد شيئا **﴿** قوله **﴿** ثم العقل اه قال السيد الشريف هذا
 لا يقتضى ان يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات
 العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرهما معلومتين متاخرات بحسب الاعتبارات
 المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لها
 راوا كون الوجوب سابقا جز موايدك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر
 لا يقتضى عدم جوازهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر
 ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف بيانا المنشأ الغلط بل هو كلام ضايع
 لا طائل تحته انتهى واقول بل جملة ما اورده في هذه المقدمات كذلك وليته
 تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب

وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة ولا مقارنين بل الوجوب
متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه له ويصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشيء لما عرفت من عدم عليه الوجوب
على الوجود اصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الوجودات
داخلا في العلة التامة مستندا بانها اعتبار عقلى غير موجود في الخارج متأخر
في الذهن فكيف يجيب بتجوز ما حكم ببطلانه ولا نه يلزم التسلسل في الوجودات
والوجوبات لكونه معلول العلة التامة الموحدة وهو باطل ﴿ قوله ﴾ قد يعتبر
احد المتضايفين قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولى علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضايفين كوجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس
وربانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايفين بل ذكر ذلك على
سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار المقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم
والتأخر اخرى ﴿ قوله ﴾ وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا
الفهم المحال ابو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان
كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والافيلزم نفى الصفات والقول
بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لا يخلص عن ذلك
الابائبات الحال فانه ليس به وجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بعدم فلا يلزم
نفى الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابو بكر الباقلاني وتبعه ابو المعالى
الجوينى من الاشعرية وتشبثا به في خلق افعال العباد وفي التفصيل طول الان
ابا المعالى رجع عن القول به اخر اوفاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه
في تحقيق مسألة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومنه ذهب اهل الحق متعالين عن
وقوع الحاجة الى امثال ذلك الصحاح ﴿ قوله ﴾ فيلزم اما آه كلام لا يحصل له وما قيل
في توجيهه ان تلك الوجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم
زيد الحادث والالزم انتفاء الواجب ير دعليه استدراك قوله وهى مستندة
الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاءه وما قيل انها مستندة
الى الواجب لاستحالة التسلسل فيجيب ان لم يكن بعضها معد وما في شئ من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوما فعدمه
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات
ولانتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم
عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كل وجود الحادث
في جملة ما يتوقى عليه فلامعنى القول بلزوم قدم الحادث الذى يلزم على كونها
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة ~~قوله~~ لان هذه القضية ثابتة اه
ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاحالة وانما اللازم منها
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء واين
هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو لعدم
السابق على الوجود او لعدم الطارى وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث
لان الاول اذلى يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بالوجود
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يما مع
استلزام زواله انتفاء الواجب لاننا نقول يجوز ان يكون من جملة ما يتوقى
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في
الوجود يكون كل سابق منها متما لعلته لاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارى
وينعدم كل منها بانعدام علة التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لالامتناع بقائها
كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة اوجبت لذلك لامن ذاتها
فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله
وبين بياننا شافيا لامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومي المتجدد الوجود
مثلا لا مكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علة التامة وتحقيق جميع ما لا بد له منه فهو اما
ان يكون حاصل في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث به معنى لزوم وجوده

والثبات على حالة واحدة لا متنازع تخلف المعلوم عن المقتضى التام وهو خلاف
المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لايزال اما ان يكون من غير حدوث
امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لا متنازع وجود الشيء بدون
وجوده وتام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل
الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا
الدليل الا اثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجرد ومتجددة الثبوت لا الى نهاية
ثم لما اتم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وخطها بتعاقب الجزئيات المتجددة
لا الى نهاية وجب ان يكون هذا التجرد منتهيا الى ما يجب فيه التجرد والتعاقب
لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولياته وهو الحركة التي لذاتها وحقيقتها نفوت
وتحقق لاحالة ففي هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتماهي لا الى نهاية
الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من
كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له وحرك قيم به حتى
يتصور التجرد والتعاقب واستعدادات متعلوثة بها يحصل الترتب والتناوب
ومحل يقوم به اشخاص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه
واللزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء
جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع
على التشابك في العلية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية
في الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو الارادة اخرى
جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون
علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كما
انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات
الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه
اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة توجد ثم يوجب وصول
الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها
فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سبب الوصول متأخر بعد ما فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة
من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها
المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذي ربط الامور الثابتة
بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجودا لهي
قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجودا طبيعى بعدها
على التعاور في المواد وأورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في
الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان ازالة الامكان لا تستلزم
امكان الازلية والتخلي المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في
الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين
ولا يخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة
لا يتصور ان يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون
دائمي الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون
علة للحادث الزماني اذلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقيق حد دون حد وأورد
ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون متمم علته هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل
بوجوده فيها لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا
يلزم التخلي عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا قلت لما توقف على صرف الزمان
الى وقته المعين الذي اريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في
الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم
وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها
فلا بد من سبب آخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئي
فاذا حصل هذا الوضع انتفتت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انها هو حدوث
الوضع الجزئي فانتهاء هذا الوضع في الان الثاني لا تنفاه علة حيث لم يتعلق
الارادة الابد وجوده الا في وبالجمله ان علة عدم الحركة في الان الثاني امر مستمر

دائمى وأما سائر ما أورده المتفلسفة فى هذا الباب فلا يستحق الأصعاء ومزيد
 التفصيل فى تعليقاتنا على شرح العضدية والحق أن الأزلية عبارة عن الوجود
 بلا أولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن أن يكون هناك تقدر
 وامتداد أو تقتصر له نهايات وإبعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد أو يتعقل
 سبق ولحق وامتياز من عن حد فهو لا ينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع
 الجهات فكل ما سوى البارى تعالى ليس يمكن أن يكون وجوده أزليا ولا أن يكون غائبا
 عنه تعالى كما ورد فى الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فان
 قيل أنه حاصله أن هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
 فى زعمكم لدخوله فى أحد النقيضين الموجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت
 هذا التاويل أنه لما كان اثبات الحال واسطة بين الوجود والمعدوم أمر المحققين
 فى زعمه جعل القول المشهور الذى عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار
 المفهوم على الوجود والمعدوم قولاً بالتاويل ومبنياً على الاصطلاح فقط وحاصل
 جوابه أنه على ذلك التقدير يتم إبطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الأخير
 وهو أن ذلك الجزء إما أن يكون موجوداً محضاً أو يكون لزوال العدم مدخل فى
 زواله فإنه مهنوع لجواز أن يدخل فى العلة وأن أبيتم ذلك وجعلتموها من
 الموجودات فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته حتى يلزم
 من انعدامه انعدام علته منتها إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة الاختيار
 الذى شأنه الإيقاع أى وقت شاء من غير أن يعطل هذا الاختيار وأن يلزم
 موجود بلا إيجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين غير مسلمة وأن
 جعلتموها داخلية فى المعدوم فلا نسلم أن كل معدوم لا يمكن زواله إلا بزوال العدم
 الذى هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم الخلف لأن الإضافات التى تدخل
 فى مفهومها العدم كالأيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك معدومة على ذلك
 التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلققت القدرة بشيء ثم انقطعت
 هذا ما قيل فى توجيهه ويرد عليه أنه إذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال
 شيء من علمته من وجوداً وعدم جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال

عدمه فلا يلزم من تركيب العلة منها شيء من المحالات المنكورة **قوله** فثبت توقف الموجودات آه قد عرفت ما في مقدماته وقد نسج الدواني في عدة كتبه على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه على شرحه للمعضدية واذ كان مبلغ علم هذين الفاضلين التحريرين في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف بمن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما افحش بدهاة واشد استحالة مما هو في صد دفعه بهما احد هما اثباته بواسطة بين النقيضين وهو بين الفساد بديهي البطلان وثانيهما تجويز ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضروري الاستحالة غنى عن البيان وعندى انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو جوز في بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان اقرب الى السلامة بل لجوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لاكتفى باحدهما دون اثبات الحال **قوله** لكن لاعلى سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدم الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله لاعلى سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فانه لجواز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات في اثبات الامور الالاموجودة واللامعدومة على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الامور لايمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام آه مستغنى عنه بل يجب ان يكون متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد المستفاد منه لان الافتقار الى الشيء

يوجب الاستناد قوله **﴿**وحيثئذ امان تجب آه انت تعلم ان هذا الترديد بعد نفى استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم **﴿** قوله **﴿**بالتزام التسلسل آه وهو باطل بالضرورة سواء سمي محله موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتيان كل ايقاع عن ايقاع اخر وثبوت التقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة **﴿** قوله **﴿**او يكون اضافة الاضافة آه بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايقاع الايقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم مقدم الحوادث لاحالة هذا **﴿** قوله **﴿**اذلزم يجب وجودها آه انت خبير بان الايقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومنشاء ذلك لا يتصور ان يتخلف في الوجوب عن الواقع اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر **﴿** قوله **﴿**واعلم ان اثبات الامور آه ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انها يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعلا جائزا التارك فيلزم عدم الهمكن مع وجود علته الثامة (قوله) الرجحان بلامرجح قال السيد الشريف الانسب ان يقال الرجحان بلامرجح والترجيح بلامرجح اي وجود الممكن بلايجاد واجب بلاسبب وداع محال **﴿** قوله **﴿**واما ترجيح احد المتساويين آه قال السيد الشريف ان اراد بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمما له اليه وان اراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل اصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للتساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احدهما ترجيح بلامرجح لاحالة

والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل
معنى الارادة وتخصيص القاعدة العقلية الضرورية وهى استحالة الترجع بلا
مرجع فان الارادة هى ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد
ميلها الغريزى الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق
او يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش ويميل نفسه
الى دفعه الذى هو غاية الشرب ثم يتجذب الى الشرب وهذا هو الارادة
واين فيها من الترجيح بلا مرجع غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن
المطابقة ولاضير فيه اما كان فعلا لغرض وداع وربما يعتقده المضرة فيه ولكنه
يرتكبه عنادا ومكابرة لغيره ويكون الداعى لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة
والله سبحانه هو العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذى لا يخرج
عن قدرته مقدار حبة والحواد على الاطلاق الذى غرقت الكائنات كلها فى بحر
كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصاحبة الكلية الكاملة فى جميع
افعاله وخلقها وابتدائها فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد
منها كما لا يمكن فيه ولا يزيج بهل تقصا او قصورا تمكن فيه بل مستفيد الكمال
والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما
ان يكون لعدم علمه به او لعدم قدرته عليه او لضننه وبخله وهو منزوع عن كل ذلك
فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعلا بعلمه
وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته
وارادته وفعله غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعلا فى درجة الجواز والامكان
فلا بد من مرجع خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المخالف فى نفسه
جائز ومقدور الواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد
منه للممكن وعن هذا قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة
الاختيار ان يكون الفعل دائما فى درجة الجواز بحيث يصح فى كل مرتبة فسخه وامضاؤه
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعلا ناقصا معلا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره
ويفسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيئا ثم فسخه

وتبدل عزمه فان ذلك انها هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك
 بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغايب على
 الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبني نوعه او جنسه وهو قياس فاسد
 ثم في تعليل افعال العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مباين وهو مذهب
 المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته
 الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو الذي مر بيانه
 وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفتان في كلام
 السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به على
 مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيمالا
 يقتضى ان يكون لداع وغرض بل على كون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة فان
 كان المراد منه اشتماله على النحو الذي ابليناه فربما بالوفاء ولكنهم لا يقولون
 به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن
 فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم ينفون عنه معنى وحقيقة يقولون بالسنتوم فاليس
 في قلوبهم **قوله** هي ان رجحان احداه وقد علمت ان الترجيح بلا مرجح
 يوءدى اليه واخراج ترجح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية
 العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفي
 الممكن من غير مرجح ماحال سواء كان طرف الوجود او طرف العدم وسواء كان
 ذلك تعلق الارادة او غير هابعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما
 على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها والارادة تترجح لذاتها وتعلق الارادة
 ليس به وجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف
 ترجح لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس
 به وجود لا يغنيه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انه هو في ترجح احد المتساويين
 من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة فورية
 بلا مزية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح
قوله قطع التسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير

مرجع فاذا جاز ذلك يترجح من غير مرجع ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل
والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما عشيده التعصب فاضحى
نور عقله وانتكس رأيه وقع في تجويز مثل هذه السفسطة والله سبحانه المستعان
﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجع كلام لا معنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ وانما اورد والمنع
سند المنع قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشحون في الاوهام العامة ان الفاعل
المختار في امثال هذه الصور يرجع من غير مرجع وامتناعه بديهي ينبه عليه
ماسا يتم دلالة على امتناع التراجع من غير مرجع وان كان مرادكم النقض بها
فلنا منع التساوى وعدم الرجوع فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه
﴿ قوله ﴾ على اذ تبرع باثبات ما اوردوه سند المنع في اثباته لينتهض نقضا
للكيفيات التي يدعيها الحكماء بانه ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل
قطعا وربما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موء ذيا الى مسابح
يكون فيها ملكه وان اريد بحسب الاعتقاد فرمها يقع الافعال الاختيارية مع عدم
علم بالرجحان كما في الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم
العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للمخيل
وغيره فلانسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالي حين سلوكه احد الطرفين
وربما يقع ذلك لسهولة بالنسبة الى اضطراب الطبيعة واضطرابها وربما يكون امكابة
او غير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجع على ان ما اعترفوا به
هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا ﴿ قوله ﴾
واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت في زعمك فانما تصير به كمن بنى قصر او هدم
مصر فانك خالفت البداهة في امور وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور
﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد في
افعاله وايجادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية
وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير
سوى تعلق قدرته وارادته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الايجاز او يعبر عنها
بالاكتساب قلت والكلام في تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهيثم موجب

الجبر المحض ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله وهو باطل فهلزومه
 مثله وقولهم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب
 مجرّد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن إنما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب
 أبو السحاق الأسفرائني الأستاذ من الأشاعرة إلى تشريك الفاعلين في أصل الفعل
 وأبو بكر الباقلاني إلى التشريك في الوصف ونحو نحوه المصنف وذهب ابن
 الهمام إلى تخصيص خلق الله بها سوى العزم المصمم ولهذا المذهب الثلاثة
 حظ صالح من القدر كما أن السابقون كفاءة كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم
 الحنفية والصوفية أن فعل العبد يصدر عنه بقدرته وإرادته واختياره
 وتأثيره وهو فعل حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود
 بإيجاد الله سبحانه وخلقته على الاستقلال لأن الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات
 الوجودية إنما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وإرادته وأفعاله
 رشح وأثار من صفاته تعالى واسماؤه العلى قال الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله
 في كتابه الندى صنفه في بيمان عقايد أبي حنيفة وأصحابه رحمه الله وأفعال العباد هي
 خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء
 عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتك أن
 حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد
 وحدته وقال الواسطي لما كانت الأرواح والأجساد قامت بالله تعالى وظهر تابعه لا
 بذواتها كن ذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها إذ الخطرات
 والحركات فروع الأجساد والأرواح وقال أبو القاسم القشيري في رسالته صرح
 بهذا الكلام ليعلم أن أكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم أن قيام
 الأرواح والأجساد والحركات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام
 الأعراض بمحالها والصور بهوادها فإن ذلك ملول محال في حق المالك المتعال
 واتحاد وتجاور غير ذي بال وعلمت بذلك أن تأثير الممكن في أفعاله وأصداره
 لا تارة لا ينافي صدورها عن الله تعالى بخلقه وإيجاده بالاستقلال من غير مشاركة
 شيء فيه واجتماع قدرة غير قدرة وإرادة دون إرادة وهو سبحانه تام الخير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء إلا بخلقه وإيجاده إذ لو لم يصدر عنه شيء مما تحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينسخ التمام وينشأ الوحدة ويتم طرق الأعدام ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقاً بمبادئه الأربع من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وأرادته وصرف القوى المودعة في الأعضاء بتحريك العضلات وتمديد الأعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل أن يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وأن يكون مبادئه اختيارية كلها فإن صفة العلم والقدرة والارادة في شيء من المواد ليست باختيار الموصوف إلا ترى أن الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع أن علمه وأرادته وقدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة إلى اختياره والالتوقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعلق علمه وقدرته وأرادته في الازل بوجود شيء أو عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا يناقض اختياره فيه ومصدره عنه بالاختيار والقول بأن هذه الصفات قد يمهز أزيلية ولها تعلقات حادثة فيما لا يزال وهو مختار في تلك التعلقات سفسطة بينة فإنه لو كان الأمر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات أموراً تحدث عنه سبحانه شيئاً فشيئاً بل التعلق هو وصف اعتباري ينتزع من صاحبه بالنسبة إلى متعلقاته هذا ﴿ قوله ﴾ ثم مع ذلك أنه اعترض عليه بأن ذوارق العبادات وعدم وقوع المبرادات مع توافر الداعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجود لفعله الاختياري لجواز أن يكون الموثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المندعى ولا يخفى أنه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل أو عدمه وعدم خلقه أو لضمه فلا يكون قدرة العبد كافيًا وبه يثبت المطلوب والحق في البيان ما أسلفناه فخذ به وثوقاً وقل جاء الحق وزهق الباطل أن الباطل كل زهوقاً إن كنهت من أهله والأعداء ونك بخطرات وسواسك فتأبج به ﴿ قوله ﴾ وإيضاً لا يمكن الحركات دليل آخر على كون أفعال العبد بقصده واختياره مع

عدم كفايته بل اختياجه الى خلقه وابتجاده سبحانه وورده منع لزوم العلم بتفاصيل
 ذلك **قوله** **بمعنى** استناده **آه** اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى
 لو كان كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بمنزلة المعتزلة واعتراض
 من مشربهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه وموجد له والجواب عنه بان
 الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا في الامور الالاموجود واللامعدومة كالمقصود
 لا يسهن ولا يغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيها بناء على تجويز الترجيح
 بلامرجه ولو صح فليجوز في الامور الموجودة فيكون المكابرة على البديهة
 والمخالفة على الجمهور في قليل ثم هذا المقصد اما ان يكون داخلا في ملكه
 تعالى او لا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعمال
 والابتجاد وعلى الثاني يلزم اثبت امر لا يكون ملكا له تعالى بل يكون ملكا لغيره
 وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية بل له ما في السموات والارض ولا يشرك
 في حكمه احد **والحق** ان المذهب اعلى كعباس بناء على امثال هذه الراء الركيكة
 والاهواء السخيفة وانبل شائنا واثبت مقام **قوله** **اذ** **تجوز** يخرج من صنع العبد **آه** فيه
 نظر لان وقوعه لما كان بقدرة العبد وارادته كل بقصده واختياره ولا ينافيه
 الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذ لا شك في كون الفعل الاختياري
 مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعث
 الشوق فان تصور الملايمة واعتقادها غير مقدور فاذا تحقق من غير معارض
 فانبعث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك
 انبعث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل
 يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا
 بهذه المبادئ فهو ليس باختيارى وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول
 المبادئ كتجويز ان يكون الممكن معدوما مع وجوده حال تحقق علته والقول بانه
 بالنظر الى الاسباب القريبة اختياري وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس
 باختيارى قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري ان لا يستند الى
 سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب لا يتصور وجوده

قوله ﴿ اذ خلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته
 الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل
 اخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يشاهد فيه
 من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقى على
 حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حققت عليه الضلالة
 وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن
 لا ندري اشرار يندجن في الارض ام اراذلهم ربهم رشت او قوله لي جزى الذين اسوا بما
 عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
 من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس
 بخارج من خلق الله تعالى وايجادهم ولا واقعة بقدره غيره ولكن لما كان المقدر
 الممرض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحمد دولم يكن بد من وقوعه
 على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعات
 العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضاء والقدر بالنيات
 والشرور بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل قوله ﴿ غير مسلمة
 قيل عليه هي مقيدة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع
 المباضع السالفة انما كان لتحقيق كون فعل العبد اختياريا ورد بان كونها
 متفقا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف فلعل الحنفية
 لا يسلمونها وبان المقصود تزيين الدليل باصله والتدح في جميع مقدماته
 قوله ﴿ الا يرى ان الله تعالى يحمى على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع
 بذلك اعجب من منعه المقيدة الاجماعية فان كون صفات الله تعالى صفات كمال
 ومحمودا عليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر في اول الفصل ان النزاع في
 الحسن والقبح بمعنى استحقاق العبد المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب
 في الآخرة وكيف ذهل عن هذا ورد بان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع
 فيه فخصوص بفعل المكلف واما في غيره فالاعتبار فيه مجرد استحقاق المدح والذم
 ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف في

وعليه قوله تعالى قل
 ان الله يضل من يشاء
 ويهدي اليه من اناب
 وليس المعنى ان
 الشر والقبيح غير
 مخلوق لله تعالى عما
 يقول الظالمون بل
 المعنى انه ما مع كون
 وجودهما وتحقق
 ذاتهما بايجاد الله تعالى
 وخلقهما ان قبحهما من
 عدم استعدادهما
 وتوجههما نحو اخر من
 الوجود لا يكون معه
 قبح ونقص لبقائهما
 من بعض الجهات
 على الحيثية الاصلية
 التي هي العدم
 الذي لا يكن ان
 يكون اثر الفعل الفاعل
 ومتعلق الابداع هذا
 * منه رحمه الله تعالى *

حواشي الموافق واعتري به هذا القائل في شرح المقاصد قوله في غاية
 التناقض قيل ليس فيه تناقض أصلاً لأن الحسن والقبح المسلمين عندة بمعنى
 صفة كمال ونقصان وما ينفيه من أن الفعل ليس حسناً ولا قبيحاً لذاته أو لصفة من
 صفاته بحيث يحكم العقل أن فاعله يستحق في الدنيا المديح أو الذم وفي الآخرة
 الثواب أو العقاب بل كل مانص الشارع به أو بدليله على استحقاق المديح
 أو الثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبح وليس له مخالف دليل يعتد به ولا منع
 يعول عليه أقول قد عرفت أن الخلاف بيننا وبين الأشاعر أن المأمور به هل هو
 حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روى الحكمة
 والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وإن كان في نفسه مكناً وغير
 واجب على الله أم ليس كذلك فقلنا نعم والأشاعر لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل
 منهى عنه قبيح وإن لم يرد به شرع ولا نطق به وحى لكن وجوب الحسن أو مشروعيته وحرمة
 القبيح أو منكريته لا يثبت إلا بورد الشرع وهذا معنى قولنا أن العقل ليس بحاكم وإنما
 الحاكم هو الله تعالى خلافاً للمعتزلة ومن يحدوخذوهم وذلك أن حسن بعض الأشياء
 وقبحها عقلي خلافاً للأشاعر ومن وافقهم ومتعلق المديح والثواب هو كون الشيء
 معهوداً كاملاً ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصاً من موافق قول الأشعرى كل
 مانص به الشارع أو بدليله على استحقاق المديح والثواب فحسن أو الذم
 والعقاب فقبح إن أراد به أن ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل إنما هو بنص
 الشارع فلو عكس الأمر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقاً وإن أراد أن
 استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب لا يعرف إلا بنص الشارع فمرحبا
 بالوفاق فليس خصومهم في ذلك إلا الذين يقولون أن العقل حاكم في الأحكام
 الشرعية وأن زعم أن متعلق المديح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير
 الحسن الذي هو كون الشيء كاملاً معهوداً ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة
 لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصاً من موافق ليس لهم لذلك
 دلائل يزعمون صريحا أو يصادمون طنين ذباب وبراهين منه بنابرته وهججه
 زاهرة لا ياتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن الخصام من منعه وقد هـ

هذا ومن الله الفضل والاحسان ﴿ قوله ﴾ وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما مر
 في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع
 ﴿ قوله ﴾ لان وجوب تصديق آه قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة
 الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً لا نزاع في كونه عقلياً كالمتصور
 بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
 نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب
 اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلوة
 والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وفيه نظر اما اولاً فلان وجوب
 التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقلياً كيف يجزم العقل به بل
 لا طريق له اليه اصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
 ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً واما ثانياً فلان سلم ان اثبات المعجزة يتوقف
 على اعتبار كونها بمنزلة نص في ذلك واما ثالثاً فلانه لا يتصور ثبوت الشرع
 عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند الممكن بانه
 عند الله كذا لا ثبوته في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوته عندنا وقال السيد
 الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى
 الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنص الشارع سواء نص على
 الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليله
 المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع
 على دليله سوى اظهار المعجزة لصديق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى
 خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى
 النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضاً نحن نجتنب من
 انفسنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة على صديق دعواه ثم كذب في بعض
 اقواله قصد ابلاغه بغير مدعى انه حكيم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب
 ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرفى انتهى وهو كلام حسن وائى فى رد ما قيل ولى كلام اخر اثبتته فى ناظورة
 الحق وفى هواشى شرح العضدية ومن سره ان يعنى عليه فليرجع اليه **قوله** **﴿**
 وكذلك امثال اوامر النبي آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت
 بالدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على التارك
 ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
 بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه
 كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية فى المسئلة الهندسية ثم استحقاق
 الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهند
 سيات وردبانه لادليل اصلا على لزوم امثال اوامر النبي عليه السلام لزوما
 عقليا ولا على لزوم الصديق على خبره عقليا خصوصا على راي الاشاعرة
 بانه للزوم عقلايين الدليل العقلى ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك فى الوجوب
 شرعا **هـ** انه لم يمتثال اوامره لزوما عقليا فبهم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى
 اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والحق فى هذه المسئلة ما قررناه فى كتبنا
﴿ **قوله** **﴿** فان الاصالح واجب **﴿** قيل عليه لا خفا فى انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى
 الثواب على الفعل والعقاب على التارك فلا يتصور الحسن والتبع بالمعنى المتنازع
 فيه ورد بان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى هذا المعنى على ما
 اعترف به فى شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على
 منه بهم فرع الحسن العقلى على ان بطلان قولنا ورعى فى نفسه لا يدل على عدم
 قول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة او عناد وحمية والقول بان معنى
 الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا من هبنا للمعتزلة وان مال كلام
 بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما يجهت على فعله وينم على تركه عقلا
 فمعنى الحلال انه لا يستحق عن ذنابه التزم بترك فعل اصلا ويستحق بترك بعض
 الافعال عندهم فليس بشيء فان ذلك ما ذكره المصنف من التناقض فى قول
 الاشعرى **﴿** **قوله** **﴿** اذا كان جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كان الشيء حسنا
 بجميع اجزائه كان حسنا عينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجرد اصطلاح ورد بانه لم
 ير دينا لك ان يكون حسنا فى نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على ما يرشد

اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فانه اذا كان قبيحا لعينه لم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء اخر فيه لاستحالة صدق الضدين وبالمجمل انه يكون في هذا القسم جزء منه حسنا للمعنى في نفسه ويكون الاجزاء الاخرى حسنة لهذا المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح **قوله** وكذا القبيح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبيح قد يكون قبيح بجميع اجزائه ولا وجود لذلك وهو ممنوع **قوله** سقوط التكليف وعلى ذلك حمل عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كان ظاهرا الاشارة الى الوصف لان الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار مأمورا به لاجسه فانه باقى على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ملجورا وقد يمنع ذلك **قوله** كالتصديق والمعتبر منه في الايمان على ما ذكره المصنف امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لاي مانيا انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزاني هو قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق الايماني هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهم شديدا والقصر على المقارنة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه رءس العبادات واساس المشروعات وقد تعلق به التكليف اولا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقال وحجوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجنانه ولكن يابى عن الايمان انفة وهمية كما يقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه

السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يانف عن اتباع اليتيم الذي رباه وتغيير قر يش
 به وبتركه لملة وجد عليها اباه وقال **﴿ شعرك ﴾** والله لن يصلوا اليك بجمعهم * حتى اوسد
 في التراب دفينا * فاصدع بامر لك ما عليك غضاضة * وابشر بذاك وقر منه
 عيوننا * ودعوتني وزعمت انك ناصح * ولقد صدقت وكنت ثم امينا *
 وعرضت ديننا لمحال انه * من خير اديان البرية ديننا * لولا الملامة او حذر
 مسبة * لو جدتني سمح بذاك مبينا * وكما روى عن الحرث بن عثمان بن
 نوفل بن عبد مناف انه اتى النبي عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكننا
 نخاف ان اتبعناك وغالفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يخطفونا من ارضنا فنزل
 قوله تعالى اولم نمكن لهم حرما **اللاتية** وعن مقاتل ان ابا جهل طاق بالبيت ذات ليلة
 ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا في شأن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو جهل
 والله لا علم انه لصادق فقال له مه وما ذلك قال يا ابا عبد الله سيء كنا نسميه في صباه
 الصادق الامين فلم اتم عقله وكمل رشك نسميه الكتاب الحايين والله لا علم انه لصادق
 قال فيما منعك ان تصدقه وتؤمن به قال يتحدث عني بنات قر يش اني قد اتبعتم يتيم
 ابي طالب فنزل قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الالهة والقول
 بان ذلك لاستكباره عن الادعان وعدم رضاه بالايمان اقرار باعتبار التسليم فان
 الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين
 المقرين بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير
 من وجن فيه التصديق المعتبر في الايمان والاقرار باللسان بصدور علامات
 التكذيب انما هو قضاء لادانة فانه مؤمن عند الله تعالى وانما يجعله كافرا ونجس
 عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم ينه احد من اصحابنا
 الى اعتبار امر زائد على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودى او عدمى
 هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة
 على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصديق الذي هو وصف المخبر يتعلق به
 ويصادق وصفه وحقيقته الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعى وامر ثابت في نفس
 الامر وما هو المأخوذ مما هو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به وبصدق

وحقيقته ان تدعى بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب
القائل او القول باختيارك الى الصديق وتنقاد له وهذا هو التصديق الايماني الذي
اعتبر فيه الاذعان اى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم
فاقعة من عيان اى منقادة سلسلة الرءس وهذان المعنيان متلازمان في الوجود
والعدم بيد ان صديق الخبر اولى والخبر ثاوى وليس المعنى ان التسليم امر
خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن
ضرورته النسبة الى الماخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولا وبالذات
بتنقيص معناه بطرح النسبة المذكورة على ما هو المعروف من وجوه الاشتقاق
وثانيا وبالعرض من الصديق الذى هو ماخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل
حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق في
القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذى يورث اواذل كتب المنطق ولم
يكتفى به فى الايمان احد سوى التفتازانى وقنع به فى الايمان بما جاء به الرسول عليه
الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحذاق المتأخرين
الى الوهم حيث قال وجعله مغاير للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار
منوع الى اخر ما قال وقد عرفت فساد ثم لما توجه عليه الاشكال فى التكليف
به والامثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التى يتمكن العبد من
الامثال بها والتصديق الميزاني ليس كذلك فتمحل فى دفعه بان الامر بالايمان
يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد
التكليف به اولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان
لا يكون التصديق مأمورا به خصوصا على راي من لم يعتبر الاقرار جزء من
الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأمورا به كما فى قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزيز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم بالامور به فى
خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه فى اثبات التسليم مع

للمصنف رحمه الله
تعالى * شعر * نظام
بى نظام اركا فرم *
خواند * چراغ كذب
را نبود فروغى *
مسلمان خواندش
زيرا نباشد *
دروغى را مكافات
جز دروغى * منه
رحمه الله تعالى *

الشيخ نظام الدين الهروى وادى الى ما دى اليه من المشاحنات الا انه نزاع
 لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايمانى هو نسبة الصديق الى المخبر بالاختيار
 وذلك هو الذى عبر عنه الهروى بالتسليم والمراد التسليم الباطنى وليس
 المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع
 لفظيا من هذه الجهة لا من حيث ان التصديق المميز انى هو المركب من التصورات
 الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايمانى عين المنطقى جعله نفس المركب من
 الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزء منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى
 الصواب **قوله** ولا كذلك سائر الافعال فصار التفاوت فى مراتب الا
 فعال الحسنة بكونه ركنها اصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنها زائدا
 يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة
 فى كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلوه اصلوه وكونها حسنة لمعنى فى نفسها
 تشبه الحسن لغيره كالزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها **قوله**
 فارفع الوسائط آه ولانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن
 باعتبارها وذلك لان الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لا دفع الحاجة
 وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسائط
 حسنها لا يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسن ما ظاهر ان الحاجة وما بعد ما
 ليست كذلك لاننا لانسلم ان الواسطة يجب ان تكون متصفة بما يتصف به
 ذوالواسطة بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا فى حسن الجهاد كفر الكافر
قوله فصارت تعبدا محضا آه قيل وذلك لانها حسنة
 بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصارت كل منها كانه
 حسن لا بواسطة امر فجعل بهن الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فهن ما مقامان
 احد هما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
 انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهن الوسائط وانها فى حكم
 العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر به لورده السيد الشريف
 قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا للمعنى فى نفسه ولا
 لمعنى فى غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر القائل

واما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنهما كالعدم فاولى ان لا يحسن
 الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة في غاية الركاكزة وكلام
 المصنف رحمه الله في غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير
 بل قال يشبه ان يكون حسنهما بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبد
 محض لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورد به بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من
 الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان
 حسن الوسائط ساقطاً من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله **فبالنظر الى هذا**
المعنى اه لاننا نقول حسنهما ان كان باعتبار بقاء الحسن فلا تكون الوسائط ساقطة
 والا فلا يكون حسناً اصلاً على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت
 الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسناً لمعنى في نفسه على سبيل التشبيه
 على عكس ما ذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا
 نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأموراً بها فلا
 ينافي حسنهما باعتبار كونها عبادة مأموراً بها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها
 مضمحلان في جنب هذا الحسن لانه لا يلازم كلامه ولا سيما في ماسياتي وجعلت من قبيل
 الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به **قوله** **يُرد عليه** اجيب عنه بان حسن
 هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها ببدالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم عدم
 بناء على ما ذكرنا فصار كانه حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
 بها وحسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه
 مأموراً به كما هو من هب الاشعري ولا يخفى ركازة هذا الجواب لانه اذا جعل
 الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأموراً به فبأنى شيء يكون
 حسناً حتى يباحق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم
 الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام **قوله** **لكن** لكونه مأموراً به بان
 يكون جهة حسنة كونه مأموراً به لا غير فلو ورد به النهي لكان قبيحاً ويكون كونه
 منهياً عنه جهة قبيحة ويصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهي عما هو
 حسن كذلك واما نحن معاشر الخنفية فلان جعل جهة الحسن كونه مأموراً به والقبح
 كونه منهياً عنه بل انما نستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبيح وان لم نذكر

الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس ﴿ قوله ﴾ يقتضى كونه عدلا واحسانا
 قيل عليه لانزع للاشعرى في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
 وانما انزع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثوب آجلا وليس بشيء فان مقصود
 المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشيء يدل على حسنه وكونه عدلا
 واحسانا سواء كان ذلك الحسن مناطا للمدح والثواب او لا ولا ريب في دلالة الآية
 على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقباح مناطا للذم
 والعقاب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطاء
 ﴿ قوله ﴾ فالامر بالزكوة قيل عليه لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على
 انه امر بهالدفع حاجة الفقير ونحوه وورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في
 بدء الملاحظة واما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار
 فلا قرينة فيه لانعزال العقل عن كونه قرينة لذلك ﴿ قوله ﴾ فلا يحتاج الى الوضوء
 لان افتقار الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لا لكونه عبادة ولا يتوقف على النية
 الاوصى كونه عبادة ﴿ قوله ﴾ من القسم الاول وهو الحسن له معنى في نفسه
 والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ﴿ قوله ﴾ ويصرف عنه ان
 دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلوة او على كونه شبيها بالحسن
 لغيره كالزكوة او على كونه حسنا له معنى في غيره كالجهاد ﴿ قوله ﴾ اى الذى لا
 يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول واورد عليه بانه
 مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به له معنى في
 نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شرح كلام فخر
 الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن له معنى حقيقة
 لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن له معنى في غيره كالزكوة والمراد بالضرب
 الثانى ما يكون حسنا له معنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى اهد دليل لتناول
 الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة اهد دليل اخر في هذا المندعى
 ولا خفاء في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انها يدل على كونه
 حسنا له معنى في نفسه وورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المأمور به له معنى في نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الإسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل
 ان يكون قسما من القسم الاول كما هو عليه المصنف لا قسما له كما هو عليه بان في تغيير
 الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آية إشارة الى ان ذلك دليل على
 اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله إشارة
 الى الحسن لمعنى في نفسه **قوله** وفي الثاني يوجب آية على خلاف فخر الإسلام حيث
 قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال
 الامر يقتضى كمال صفة المأمورية وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل
 الضرب الثاني انتهى **قوله** والفرق بينهما وهو ان المقتضى مقدم على
 الامر بان يكون حسنا في نفسه اى مع قطع النظر عن تعلل الامر به وقوله لان الامر
 لا يتعلق الا بما هو حسن والواجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون
 الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادات بما هي عبادات ليس حسنا ووجه الامر وانما هو
 حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر
 وانما يكون حسن العبادات من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفى
 الحسن العقلى فلعل الا حسن عبارة فخر الإسلام رحمه الله فتأمل **قوله** فصل
 هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه
 والحسن لغيره باعتبارين كظهر المحلوف باذائه فانه بعد ما كان حسنا لنفسه
 صار حسنا لغيره ايضا احترامنا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك
 المرأة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفاريع هذا ان وجوب اداء
 العبادات يتوقف على القدرة الممكنة التى بها يتمكن العبد من ادائها وتوقف
 وجوب السعى على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
قوله لانه لا يليق من الحكيم اذا ابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره
 فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل
 منه كان مجبور اعلى تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف
 وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات
 النازلة على من قبلنا الا عن تكليفه به وافتقار فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصاح

عليه تعالى عنه عندهم ﴿ قوله ﴾ وهو غير واقع في اليمين منع آه أعلم أن مالا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم ميلا يتعلق به القدرة أصلا وما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلا كخلق الجسم أو إعادة كحمل الجبل والصعود إلى السماء وما يمكن صدوره من العبد إلا أنه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وأرادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لأحد في جواز عقله وقوعه شرعا كما أن الأول لا يقع ولا يجوز وفاقا وأنها الخلاف في النوع الثاني فقالت الأشعرية يجوز عقلا إذا العباد مهاليكه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وأما قوله تعالى أنبؤني باسماء هؤلاء ليس بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لأن قضية الحكمة تباها ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم وأما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده دخلا في عقد الدين ﴿ قوله ﴾ واقع عند الأشعرية وأهل نسبة ذلك إليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الأفعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد أصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليك أنه غير مختص بالإيمان أبوجهول بل جميع التكليف على ذلك ركن تكليف بالمحال نعم ذهب بعض أصحابه كابن أبي عمير والجويني وفخر الدين الرازي وغيرهم إلى أن تكليف الإيمان بالإيمان بتكليف بالمحال لذاته إذ من جملة ما علم مجيئه أنه لا يوم من وتكليفه بأن يصدق في أن لا يصدق ويصدق في نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعا ولا محالة أنه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو ادعائه بخصوص أنه لا يؤمن وأنه لا يمكن به إذا وصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وتباه ودخوله النار لا يدل على تأييد كفره وسؤا تمتعه لاحتمال أن يدخلها بكبيرة يتركها بعد الإيمان وأن يكون لسبب آخر بل لمحض الابتلاء وأن كان مطيعا وهذا وإن لم يجز شرعا ولكن يمكن أن يجوز أبو لهب ولا يستبعد هذا

قوله ﴿ قلنا لكن للعبد آه اعتراف بان العبد غير قادر في فعله وانه غير
 صادر من تأثيره فيه وانما معنى كون العبد قادر الافعال مصدر الها باختياره باعتبار ان
 القصد اختياري وماله الى تخصيص خلق العبد واجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن
 الهمام وليس هذا الجواب على طباق ما فصله في المقدمات الاربع فانه كان محصله اثبات
 التأثير للعبد في الامور التي ليست بوجوده ولا معدومة على العموم في الافعال
 والاطلاق في التأثير وانه كان مفيد في الجواب مع وهنه وركاكته في الباب ولا على
 مذاق مامشي اليه السلف الصالحون من الحنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار في افعاله
 وانما صادرة عنه باختياره وواقعة بفعله وتأثيره والنسب هو من خواص الواجب هو
 الخلق والايجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثيره هو بعينه خلق الله تعالى
 واجاده لم ياتقر في مقره ان تقوم له في ذاته وصفاته وافعاله وسائر جهاته
 انما هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته الفعلية وكل جهة من جهاته الوجودية
 راجعة الى الله تعالى وصايرة اليه سبحانه الا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام
 ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ان فعل العبد هو خلق الله
 تعالى ﴿ قوله ﴾ جواب عن دليل الاشعري اذ دليل اخر له انما يدل على ان
 ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع ﴿ قوله ﴾
 والعلم تابع للمعلوم اذ تهيم وتوطية لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيىء لا يوجب
 لونه غير مقتور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم اصل في الموازنة ومناط
 للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق الا بعد الوقوع على ما
 توهم حتى يرده عليه ان علم الله تعالى ازل والمعلوم حادث فيما لا يزال وقيل عليه
 لاجابة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله
 تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه
 يوع من اولايه من باختياره وقد رتبه في علمه ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه
 وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم
 للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً لوقوع موعدة موجبة
 الموقوع وعدمه مثلاً لا يبقى للعبد اختياراً لاصل ولنا في هذا الباب كلام اخر اوردناه في

تصانيفنا قوله اي عن ان افسر • بهذا الان الامكان الذاتى غير كافى فى كونه
مقدور للعبد وتوجيه هذا الدليل للاشعرى بان ابا جهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يوء من
فقد كفى بان يصدق فى ان لا يصدق وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالمتنع
بالذات فضلا عما لا يطاق مناقض لما سبق من المصنف من ان التكليف بالمتنع
لذاته غير واقع اتفاقا ومنه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما نزل الله انما
كان قبل الاخبار بانه لا يوء من وبعده هو مكلف بماعدا التصديق بانه لا يصدق
سفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل
الجواب ان الايمان تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو امور لا تحصى فيمكن فيه الاجمال لكن لو دعى داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب فى الجمع اعطاء حكمه وايفاء حظه من التصديق فيجوز ان يكون
مجيئه عليه السلام بعدم تصديق ابا جهل غير معلوم قوله وعنده آه
نقض لدليل الاشعرى بانه يلزم عليه ان يكون جميع التكليف تكليفا به الا يطاق
لانه لا مدخل لقدرة العبد فى افعاله قوله على ان الاصاح واجب على آه
الاصاح للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم فى وجوب الاصاح الاحسن
بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنف
فى تعويل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين فى تبصرة الادلة ان ارسل
الرسول عند اصحابنا فى حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بايجاب
احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب
جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسى من اصحاب
الحديث هذا كلامه وقال ابو البركات فى عمدة العقائد هو فى حيز الممكنات
بل فى حيز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لاينا فى الاختيار وهذا
هو المذهب المقرر عند الحنفية شكر الله مساعيهم وبالجملة ان الاصاح يجب عنه

سبحانه بعلمه وارادته وقدرته وجوده وكرمه ويكون في فعله منعماته فضلا ومحسنا
 لامة وديانة عليه للعبد بحيث لو لم يفعل لكان ظالما جارا كما ذهب اليه المعتزلة
 فيها وجوبه على الله تعالى عما يقوله الظالمون ﴿ قوله ﴾ لانه قد ينفك اه قيل
 عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة
 هو وجوب الاداء لانفس الوجوب قل السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا
 بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك وبينه بان
 نفس الوجوب ينفك عنه وجوب الاداء الذي هو التكليفي فلا يكون نفس
 الوجوب تكليفيا ولا مستلزما فلا يكون مشروطا بالقدرة ﴿ قوله ﴾ شرط لاداء
 كل آه اي لوجوبه ﴿ قوله ﴾ فامكان القدرة لاحاجة في استخراج هذه الخلافة
 الى التزام القدرة بالمتوهمه والحق انها غير كافية لصحة التكليفي ولكن العلماء
 استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياط لان اثبات شيء ليس عليه
 اولى من ان يترك ما عليه وله ان يمكن عاصيا بترك الشروع في الجزء الاخير
 اتفاقا ذكره السيد الشريف وام يعتبر ومافي الحج بلا ز ادور احلة وفي صوم الشيخ
 الفائي وعلى الركوع والسجود في المقعد وزوال العمى مع كونها اقرب من
 امتدادا لوقت ولم يؤثر وافيه اطريقة الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء
 في هذه الصور لان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر
 لان جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفائي ان قدر على
 القضاء بعد الافطار والفدية لم يكن فانيا هي وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادرا
 بصير احتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ماضى سابقا ﴿ قوله ﴾ كما في
 مسئلة الخلاف آه هذا من رد الخلافة الى الخلافة فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك
 ايضا بل يشترط امكان البر عادة كما شرطوا امكانه عقلا والتفصيل ان ابا حنيفة
 ومحمد ارحمههما الله شرطوا في الانعقاد امكان البر وكونه متصور الوجود عقلا
 وزفر رحمه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافا لابي يوسف رحمه الله فانه لا
 يشترط اصلا لاعادة ولا عقلا ففيما حلف والله ليقتلن زيد اعالما بموته بحيث عند
 الائمة الثلاثة خلافا لفر لا مكانه عقلا وامتناعه عادة وغير عالم بموته لا يحث

خلا فلا ييوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعاً في هذه الصورة عادة وعقلاً فإنه
 لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحيوة
 السابقة على الموت وقد زالت بالموء فلا يتصور اعادة عاقبتها بخلاف الصورة
 الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة
 والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدم
 بعينه وان عائد احلاف اهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتدوا بهم وحجتهم
 داحضة عند ربهم قوله ﴿ اذ لو كانت سابقة ماناؤه ولو وجدت بعد الفعل
 لم يكن مقدوراً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدور بتاثيرها
 على ما ذهب اليه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة
 مصححة للصدور عن المحل ولو سلم بالفعل بعد الوجود مقدور بمعنى الصادر
 بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدره ﴿ قوله ﴿ يناقض آه لان الزاد
 والرا حلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هي من قبيل الاسباب اذ لا يتم
 البيت سبباً للحج الا بهما ﴿ قوله ﴿ ما يوجب اليسر على الاداء ووجهه بان على
 للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله
 ماتلوا الشياطين على ملك سليمان اي في ملكه على ما صرح به في معنى اللبيب
 وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على
 الكافرين غير يسير وقيل والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
 ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه منه مرة اخرى ﴿ قوله ﴿
 نوع نظر اجيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فإنه لا محذور فيه لانه
 مافوت على احد ملكا ولا يد ابل المال محقه ملكا ويد اوانما هي الفقير في ان
 يعين محلاً للصرف اليه واصحاب المال الخيل في اختيار ماشاء من المحال
 والزكوة من الامورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا ياثم بالتأخير وبان معنى
 انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسراً
 وسهولة فلو اوجبهناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
 والتضييع فيصير عسر اوليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه محال عقلا فليتامل انه الميسر لكل عيسر ﴿ قوله ﴾ فعلى التراخي
 اهليس مراد الخنفية من التراخي ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت
 الذي ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخي ولو بقرينة اذام
 يات امر قطي موجب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الواسطة بين الفور
 والتراخي بل مرادهم انها هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان
 ﴿ قوله ﴾ وقسم اخر مشكل اهليس المراد من اشكاله عدم العلم بحاله بل المراد
 فضله من وجهه لعدم استغراق افعاله او فاته دون وجه لانه لا يسع فيه الاحج واحد
 والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار
 العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضيى الوقت اولا والثاني اما ان يعلم فضله
 كالصلوة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ ظرف للهودى
 لاحاطته به وفضله عليه وشر ظللاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في
 وجوده وليس شرطا للهودى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل
 انها يختلف صفة لاداء والقضاء ﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب آهنا مذهب
 بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه المؤثر
 فيه بالنظر اليه تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
 كالمك بالشراء والمذهب المنصور الذي يتطارد عليه الادلة ويتعا ضده
 الكتاب والسنة هو مذهب اليه ائمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب
 وجوب العبادات هو نعم الله المترادفة علينا قال الشيخ عبد العزيز في الكشف
 اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا اسبب وجوب
 العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى
 اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها
 فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكرا
 لسوايغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة
 وان قلت مدة عمره او طالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا ونصا
 على ما قال تعالى ان اشكر لى ولو الديك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت

اليه نعمة فليشكرها في نصوص وردت فيه وكل عبادة صالحة لكو نها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا كون عبدا شكورا اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها بجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من القلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والعود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات فالايان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين ساكن الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفة وجوب شكر المنعم بواسطة المعرفة وهى العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اى دال على معرف لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بها بالحقة من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقد عرفت ووجوب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بها بقاسى من مرارة الجوع وشدة الظما فى الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكاة شكر النعمة المال فيعرف بها بيجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا يكثر له عددا ولا يطعم منه مكافاة قدر ما خول من اصناف المال واولى من البسطة فى فنونها وجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لها اضاف البيت الى نفسه كرامته واظهار الشرفه وصار امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاسة شدايد السفر قدر القلب فى النعم فى حالة

الاقامة بين الاهد والاولاد فثبت بما ذكر نا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم انتهى ما فى الكشف الكبير بعبارته ويدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شىء فاعبدوه وقوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الايات البينات والحجج الواضحات **وقوله** لقوله تعالى اقم الصلوة اه دلالة على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوى وغيره فى هذه الاية المتأقبت وقال مثلها فى ثلاث خلون وفى القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى عند كتبت له خمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق فى اللغة يقال فى التاريخ باجماع اهل العربية خرج لثلاث بقمين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام فى حديث جابر هذا حين دلت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عباس وابن عمر وابو برزة الاسلمى من الصحابة وابو جعفر محمد بن على الباقر والحسن البصرى وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضى الله عنه وفى رواية عنه انه فسر به غروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلت اخرجه محمد بن الحسن فى كتاب الآثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم واخرج الطحاوى عن ابى هريرة فانه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سافر عليك القرآن حتى تعرفها ليس يقول الله عز وجل فى كتابه اقم الصلوة لعلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقول وقران انفجران قران المجرى كان مشهودا ثم قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هى العصر هى العصر قال الشيخ سيف الدين ابوالمعين النيسبى فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى اقم الصلوة

وقوله تعالى لا اله الا الله
لهم ولا هم يحلون لهن
* منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته ليست للمتعليل
لأنها لاتصلح لذلك اذ هي داخلة على الروية دون الوقت وهي ليست بعلة
بالاجماع فمالم يدخل فيه اولى ان لا يكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالروية
وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم
جميع الشهور ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد
اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في
اللفظ ما ينبيء وضعا او دلالة ان يذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
بعد ثلاثين يوما او عشرين يوما من وقت الروية فان قلتم نعم فقد ادعيتكم
ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك
ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم
منه بكم وان قلتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان
مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة بتعيين
بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على
ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتكم كلفتم ببيانها ولن
تقدر واعليه ثم قال وورد الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يوءدى
فيه بعد دايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب وعجى اللام للوقت كثير
شايع في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة اي
لوقت كل صلاة وقالت الخنساء تذكر في طلوع الشمس ضحرا واذكره لكل مغيب شمس
اي لوقت مغيبها هذا ولا يراد عليه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم
والصلوة لما مر ان اللام لام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت
فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك **قوله** الى الاختصاص الكامل
ويكفى فيه الظرفية **قوله** لكن مجموعها ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانما يفيد
المجموع القطع اذا استند بالحجة الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر
واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة

﴿ قوله ﴾ ولتغير ما حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص الاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويرد عليه ايضا من صار اهلا لصلوة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاؤها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثم الان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحول ما يلزمه من النقص هذا على انهم انما جعلوه سببا لنفس الوجوب والمتغير هو الاداء والمودى ﴿ قوله ﴾ ولتجدد الوجوب آه احتجاج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الاحتجاج به محييا فمفاده انها هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امر تكون المدارعة للدائر هذا ﴿ قوله ﴾ ولبطلان التقديم عليه آه اي تقديم الصلوة عليه لاجوبها فانه مما ليس في وسعه ﴿ قوله ﴾ فان التقديم على الشرط آه دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطا فقط قيل عليه بطلان تقديم الشروط على شرطه ضروري واظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لانتفاء السبب ولا يخفى ما فيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانجائه الثلاثة بل اريب واللازم الاعمال لازم الاعمال نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطا لاداء وجوبه ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الدالة السابقة ترجع جانب السببية كالمشترك يصالح دليلا على انه مدلول به بعبارة القرينة وانت خبير بما فيه ﴿ قوله ﴾ وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل ليس بمؤثر اصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شيء ﴿ قوله ﴾ كالنار في الا
 حراق أه النار مؤثرة حقيقة عند الخنمية وسبب الاحراق طبعاً وهو لا يتأني
 استقلال الباري تعالى في الخلق والايجاد اصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم
 الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ احمد السر
 هندي في المکتوب الثمانين ومأتين المختار تأثير القدرة الحادثة في اصل الفعل
 ووصفه معاذلاً معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في
 القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعرى اذ التأثير في القدرة ايضاً
 بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجادها تعالى ايضاً ومذهب الاشعرى
 داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير اصلاً هذا كلامه
 ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره
 ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعرى ان قدرة
 العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتاً له
 حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدرة
 حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو
 مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد
 بالفعل لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن
 انما نفهم من الكسب انتحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر
 المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة ﴿ قوله ﴾
 اشتغال ذمة المكلن والذمة هي العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون
 في موعن الاول ذمة اى عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله
 فلا تعطوهم والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهى محل
 الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاخسيكى في اصوله الا دمي يولد وله ذمة صالحة
 للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقل في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة
 وملك النكاح بشر الاولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي
 وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنعه في اصول الفقه ان تقدير

المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لاجابة في الشرع
 والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول
 عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للا
 جماع انتهى كلام التحقيق ويريد ممن لم يشم رائحة الفقه فخر الدين الرازي
 امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانعقاد السبب
 وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللأول تقدم في اعتبار العقل
 وسبق في الملاحظة وعليه للثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فإلى شيء
 يجب ادائه وهذا هو مراد صاحب الكشفي من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل
 الذمى ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في
 محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه
 تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولان المراد يجب وقوعه بدون
 ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما
 وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لها كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب
 زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث
 اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت وما قيل ان
 الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
 الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشيء بل بعد عن قصد القوم لان ما ذكره ليس
 فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا
 ومقيدا **قوله** وايضا اشارة الى افتراقهما في الوجود **قوله** لعدم
 الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر ادلا للواجب واتيانا
 بالهامور به ورد بان نفس الوجوب ثابت في حقهما بتحقيق السبب وهو نعم الله
 تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى
 فعن من ايام اخر تأخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مأمور به وما قيل ان
 عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المتخير مبنى على عدم
 الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الحنفية وأنت تعلم أن ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينهما في الواجب المالي بان
الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال ما ليس ينبغي اذ نقول أن الواجب هو
الصلوة والاداء فعل في تلك الهيئة لا فرق وكون المال امرا موجودا في الخارج بنفسه
لا يغيب لان تعلق الوجوب بنفس المال ما لا يتصور بل تعلق حق البائع بنفس
وجوبه والاداء فعل في هذا الحق ﴿ قوله ﴾ من وجوب الاصل الذي هو نفس
الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتصور وجوب اداؤه وادائه
﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو
انه يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
بعد الانتباه ورد بان الخطاب انما يكون بفهم المخاطب ولا فهم له حالة النوم ونفس
الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعلوم انه يتوجه اليه الخطاب
السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى
قيام الساعة ثابتة في الصحيح وفي اذهان الحفاظ وثبوت امره صلى الله عليه وسلم في
حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل
باعتبار وصول اللفظ الى اللفظ المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على
ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر امره عليه السلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه وممكن من امره
وان لم يكن كذلك في عصره عليه السلام ﴿ قوله ﴾ ثم اذا كان الوقت اه هذا
الاستدلال اوردته المصنف رحمه الله لاثبات من هبه الذي اختاره وهو ينتهض
حجة لها ذهب اليه الاثمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب
للو وجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرها ﴿ قوله ﴾ فالجزء الذي اتصل
به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التي هي المسبب عن الوقت
معرفا لسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومغوت للمقصود الذي هو
التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ﴿ قوله ﴾
فان اعترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولا فساد وانما
النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد
انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلوة مع نقصانها ويتأدى بها الكامل لان

ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولا ان الكافر والمجتون والصبي
 والمحايض اذا صاروا اهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان
 السبب في حقهم ليس الاجزاء الذي ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت
 في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل
 ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه ما مور بالاداء فيه فذافات الوقت عدم
 الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما
 قطعه من النفل المشروع في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان
 اثمالا وجوبه لضرورة صيانة الموءدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان
 وكذا سجدة التلاوة وعلوة الجنابة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل
 ما يلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ﴿ قوله ﴾ لما كان الوقت
 آه قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني ورد بهن مع
 السببية في لما بل هو بمعنى اذا يدل على مقارنة امر لا مرسلا ولا توسلا فالاتساع سبب
 لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله
 جاز يكون صفة لقوله متمسعا لا جواب لما ﴿ قوله ﴾ واما الفجر فن آه قيل عليه
 شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معتذر
 على ما ذكره فعند الايمان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال
 اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب
 الوقت بالصلوة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها
 لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي
 هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب
 وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخرا لا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وبيان
 العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر ﴿ قوله ﴾ فكل الوقت سبب
 آه يخالف ما تقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والالم يكن قضاء
 لما سبق من الواجب بل اداء لما وجب بسبب آخر وما قيل
 ﴿ قوله ﴾ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار ديناني النعمة ثبت بصفة

الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها
 بعبادة الكفار فاذا مضى خاليما عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب
 ثابتا بسبب كامل كذا حقه شمس الائمة السرخسى وابن الهمام رحمهما الله
 قوله ﴿ وقت الغروب اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء
 الفوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها في
 صحيح مسلم انما نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس
 وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلواتكم طلوع الشمس
 ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لاحاديث في
 الصحيحين تقتضى كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهي ان كانت لنقصان
 في الوقت منعت ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لانقص فيه لانه وجب كاملا فلا
 يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصحة ﴿ قوله ﴾ لم يتعين بتعيينه نضا
 بان يقول عينت هذا الجزء الاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال
 السيد الشريف هذا ليس يستدعى لان تعيين كون الجزء للسببية ليس
 في وسع العبد ﴿ قوله ﴾ فتعين فعلا كالحيار آه قيل بان يؤدى الصلوة في اى
 جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما في خصال الكفارة فان
 الواجب احدا لامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيىء منهما بتعيين
 المكلف قصدا ولا نصابا يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
 قال السيد الشريف قد سسر هذا الحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون
 الوعدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتأدى به
 لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي
 ﴿ قوله ﴾ ومعرفة بالوقت آه اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله
 لانه قدر وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب
 المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات آه قيل عليه دخول الوقت
 في تعريف الصوم لا دخله في المعيارية الابتكلى بان يكون المراد الدخول
 على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زايد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وردبانه لما كان الصوم عبارة عن
الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معيارا له بلا تكلف اصلا
﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب قال في التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل
قام لنا باباحة الاكل ليالى الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر
ايامه وقال شمس الانمة السر خسى السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الصباح وافاقه بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية
اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت
وايضاف قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على السبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه
لم يكن الايام معيار للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اجيب عنه
بان الكلام في المرض النى لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
النى يخاف ازديا المرض كالحمل فان الرخصة تتعلق في مثله بالحق ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز دفعا للمرض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخي
رحمه الله في عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق في المتعين تعيين
حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين
ولازمه نفى صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال في الصلوة ان بطلان
الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم والزام التعيين
للمحل ليس لتعيين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه
لا جبر او قد قال النبي عليه السلام انها الاعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ومن

ينوى في رمضان صوما مطلقا و اجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد
صوم رمضان فصار عاميا غير ممثل للامر و قولكم التوجه في البيت ينال باسمه
كز يد ينال بياحيوان و يار جلال ان دتم ان ذلك فيما اراد بقوله بياحيوان زيد امثلا
فهو صحيح وليس نظيره الا ان يرى بمطلق الصوم النية هو متعلق النية صوما مامع انه لا
يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك
و ان اردتم انه فيما اراد به فر داما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى
ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يار جلا غف بيدي من غير ان
يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد به بل ما يطلق عليه
الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ
الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون هيئت جبر اولاد في العبادة من الاختيار واختيار
الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه و اذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل او
واجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما افهامي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على
لغو الزايد عليه فيبقى هو وبه يتبادى على ان فيهما صريح المخالفة بارادة غير
رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان
المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه
من غير ان يخطر بباله صفة الفرضية وغير ها وفيه تأمل بعد قوله فقال اخر
يا انسان اه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا يبنى
اسم الجنس في النداء على الضم الابعد القصص به وتعيينه به عين قوله
يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله
التجزى في النفل ليس قول المشافعي بل نسب الى المروزي من اصحابه قال النووي
اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردي و ابو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين
التجزى قول احمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه السلام اني اذا صليت يقتضى
انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهارا انما يوجر عليه
بالنية والامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ما جورا عليه فلا ينقلب ما جورا
عليه لان النية انما تؤثر في المستقبل لا في الماضي والاستصحاب المعكوس باطل

وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النقل
بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من
اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كن ادرك الامام في الركوع واورد عليه
بانه يخالف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلانية وشيوعه
في جميع الاجزاء **قوله** ولكنه ليس بمعيار آه قيل عليه صحة التطوع مبنية
على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فنذكره
في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيّد الشريف بل كما ينبغي لانه
تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع
فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع **قوله** في ان الكفار هل آه قيل
ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها
فكيف يكون مخاطبها واجيب بان الصحيح من المذهب ما ذهب اليه العراقيون
من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وامورون بادائها وعدم صحة
العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست
بمحافظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تفريعاتهم كمن
نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم
مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعاضده الادلة من قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب
يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم
للمخرج واما البحث بان التكليف لماذا التعذيبهم بتوكلها وغير ذلك فمما لا حاجة اليه
لعدم تعلقى الحكم الناجز ولذا سكبت عنه السلف رحمهم الله **قوله** وهو غير
مذكور في اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو مذكور في اواخر اصوله في
بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها
فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا للوجوب
شيء من الشر اربع التى هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضوعا عنه عندنا
ولزمه الايمان بالله تعالى اما كان اهلا لادائها وجوب حكمه وام يجعل مخاطبا بالشرائع

بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصالح ان يجعل
 شرطاً مقتضى واجيب عنه بان المراد عدم النكر مفصلاً كما في اصول السر خسي
 لعدم النكر مطلقاً **قوله** يفهم منه آة قال ابن الهمام هذا الترتيب
 لا يوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرايع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه
 تقديم الالهم فالالهم مع مراعات التخفيف في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض
 الزكوة بعد الصلوة ولا فائل بان الزكوة انها يجب بعد الصلوة في حق من امن
 وعبارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً الى
 اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله وان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
 ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
 ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توغنث من اغنيائهم وتر دالي فقرائهم
قوله في حق المواخنة أه قيل محل الوفاق ليس هو المواخنة في الاخرة
 على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والاية حجة للقائلين بالوجوب
 في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضاً اقول لعل مراد المصنف من الاتفاق هو
 اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد
 خلا فالمشايخ سهرقندي من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط
 في صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القربات واس الطاعات الذي هو
 المقصود بالذات فجعله شرطاً تابعاً في التكليف بما هو دونه قلب الاصول ونقض
 العقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفرع في حق
 الاعتقاد بهائم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء ايضاً كما
 هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفرع في حق الاعتقاد
 فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين
 الذين لا يؤتون الزكوة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
 وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس
 حج البيت بيعة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تأويل لا يستدعيه دليل
قوله فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على فرضية القول

بانها وارادة في حق المؤمنين ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى
انه لنيل الثواب اذا توصلوا اليها بشرائطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير
اهل للثواب بخلاف العباداة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها اهلا
لثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء
النص قلنا لانسلم بل بالعبادة في الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو
يجب لم يواخف واعلى تركها وقد اضافوا سلوكهم في سقر الى عدم كونهم
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد
الوجوب دون ترك العباداة ورد بان ذلك يوجب غلوا لاية من الفائدة وهو
تحذير غيرهم عن التركوبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد وبالمرتين
خلاف الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس في سقوط العباداة آه رد للجواب الثاني
بان اخراجهم من اهلية ثواب العباداة تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم
من اهلية الثواب وتمثيله بالمرضى غير مستقيم لان اسوء حال المريض ان يهوت
وترك المداوات في حقه تغليظ ليس فوقه شيء ﴿ قوله ﴾ وصحة ما مضى آه
ورد بان الصحة انما تبني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المودى فلا يكون سقوطه منا في الصحة
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المنكورة ﴿ قوله ﴾
ومن يكفر بالايمان فقد هبط عمله هو الشافعي يحمله على من مات في
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبنى
على مسئلة حمل المطلق على المقيّد واجراءه على اطلاقه لاعلى مسئلة التكليف
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتحقيق ان
الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لا يتوقف على ذكره فالأولى تركه لا يهامه تحقق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة
 في مثله وحق العبارة أن يقول مخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع أنها ليست
 من الأيمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم أن الردة تبطل إياه النذر التزام القرية في الذبة
 وهو قرية والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال
 الشيخ سراج الدين الهندي قد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن
 منه هبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأمرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو
 كان له عيب مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة
 والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها في الثالثة لعدم وجوب
 الغسل عليها وأجيب بأن ديانة الكافر وأعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله
 عليه السلام أتركوهم وما يدينون وبأن سيئاتهم السابقة يغفر لهم بإسلامهم لقوله
 تعالى أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلفي فإن قيل لم ادلت هذه الآية على أنهم غير
 مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب إيفاء نذورهم عليهم دلت
 على عدم الخطاب بسائر الشرايع إذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر أن نذورهم قد
 بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهي اه في اللغة
 المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبائح وعرفاهو القول لا تفعل استعلاء وهو
 حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة وفيه ما على الاشتراك لفظا
 أو حقيقة مناهب ومتعلقه فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع أو شرعي
 زيد شرعا في حقيقته وأركانه أمور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا
 ومع قرينة على أن القبح لعينه أو لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق
 ﴿ قوله ﴾ فنذلك المعنى هو البيع فيكون إطلاق اسم البيع وغيره من العقود
 الشرعية على الإيجاب والقبول المرتبطين هـ من قبيل إطلاق اسم السبب على
 المسبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهي
 قبل وروده كما أن الأمر يقتضى حسن الأمور به لأن الله سبحانه هو الحكيم العليم
 كما قال سبحانه أن الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء
 والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهي شريعة اللغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيهِ
 وخلقها واجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكان
 ابداع ما كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصور الوقايع
 على عكس ما صدرت خلافا لاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع
 وضعهما للثواب والمكث ثم نهى عنهما في بعض المواضع مثلاً في ايام العيدين
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بقبح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك
 لئلا ان الحسن والقبح لجهات يقع عليهما بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف
 اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائداً على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان
 قبحها اعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشئ في غير محله وخلوه عن الفائدة
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل اوجز به لانه لا يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره
 بان يكون منفكاً عنه مجاوراً له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعي للتناهي بنيه وبين القبح
 العيني ورد بان المنافات انما هو بين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقاً
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحه لعينه فباطل ولو وصف لازم ففساد او لمجاور
 منك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية
 وقال الشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه له مجاور فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ
 يكون قبحاً لغيره كالزنا قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه
 باطل كالقبح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
 والمشرعية باصله وما في التلويح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
 على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب
 الموافق للكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ماخوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبي عليه
 السلام نهى عن الاطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو ما عاين يكون او لا

يتمكن والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر ولا لالامى لا تظر **قوله** **﴿**
 ان امكان المنهى عنه آه اشارة الى ما ذكره الفز الى في المستصفي ان مثل الصلوة
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغووية للعرف
 البطري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
 اللغووية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام
 اقر ائلك فانه في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطى ما وطى اباؤكم
 فان النكاح في اللغة الوطى وهو خلاف منهيكم انتهى لان منهي الشافعي جواز
 نكاح من نية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون
 مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغووي وذكر ابو المظفر السمعاني
 المتهشع بعد ان كان حنفيا على منهي اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الخفية
 ان وجود الفعل الم شروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع
 الاطلاق فلم يبق مشروع عالكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع
 النية فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
 صوما مشر وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهي الى الا
 مكان الشرعي وتجويز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب
 والبيع للملك شرعا وليس لخصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب
 والقبول المر تبطين على النحو المعتبر في الشريعة فلا يتخلف عن سببه والشارع
 لا يجعل عبادة الاماياتى به المكافى فالنهي وان افاد الفساد او الكراهة لكن لا يخرج
 عن الوضع الشرعي هذا **(قوله)** مع المعنى الشرعي قيل عليه الشرعي ليس معناه
 المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة
 صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحايض باطله والجواب
 عنه بان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب
 باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة والاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة
 صحيحة باسبابه وشرايطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث
 الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **وقوله** **﴿﴾** ينافي امكان وجوده
 شرعا قيل عليه انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
 اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهن المنع اجاب عنه السيد الشريف
 قدس سره بان هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهن النهى
 لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعا اذ التصور الشرعي لا يكون الا
 بمشروعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحالة فيمطل الاختيار
 وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالامر فان قيل
 الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع
 الصلوة ايام قرائتك ولم يقل احد بمشروعية نكاح ما نكح الاباء وصلوة الحايض
 اجيب بان الكلام فيه الم يدل دليل على ان النهى ^{لن} لقمحه لعينه ولغيره وما نحن فيه
 ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهى مجاز عن النفي
وقوله **﴿﴾** ولان النهى ^{آه} قيل عليه هذا لا يوضح للزام الخصم فانه لا يقول
 بالقبح العقلي بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهى قال السيد الشريف
 وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انفاي بيان ادلة قوله
 ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه
 اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان جمهور اصحاب الشافعي اخذوا
 بما استقر عليه راي ابى الحسن الاشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه
 على مذهب الاشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في
 نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الخصم به **وقوله** **﴿﴾** فيثبت على
 الوجه الذي قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع
 بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى
 استحقات الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالمالك
 ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر
 الشارع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالرياء وترتك الواجب وترتب
 الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم **قوله** **﴿**
 فيجوز اشتماله لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه
 صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبد خط هذا الثوب ولا تكن في هذا
 المقام فلو غاطه فيه يعد ممثلا بالخياطة عاصيا لكونه في ذلك المقام **﴿** قوله **﴿**
 كالاثر ام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او احرم مجامع اهل بيته يفسد امره وحجه
 ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات
 الاحرام يجب عليه الجزاء فدل على مشروعيته ويجب عليه القضاء من قبل وذا
 دليل فساد **﴿** قوله **﴿** والطلاق الحرام كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة
 فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان
 او بالترديد في وصفه **﴿** قوله **﴿** سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد
 اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان
 هذا القسم هل يكون صحيحا لترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا يفيد
 ذلك وردبانه مبني على الاصل الاول وقد شيد اركاناه في ماضى وقال بعض
 المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث
 انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للحدود والسوس واذا صار
 دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان اتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح
 علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه وترتب
 عليه اثره والباطل على ما لا يفيد اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه
 الشارع سببا لحكم وهو ازالة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا في
 وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالرجعة رفعا
 للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين
 وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه في الجملة فصار هذا اصلا في كل
 فعل شرعي نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله انتهى نسخ المشروعية
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاؤها ان اراد عدم الاذن فيه فمسلم لكن لانسلم انه
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكرهه ولكون فائدة النهي التحريم وتأثير الغافل
بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ﴿ قوله ﴾ لان صحة
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقيل جعله
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي
جعل وصفا لازما ومجاورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع ﴿ قوله ﴾
واما الصلوة و فرق اخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهو ان
الصوم مركب من امساكات متتقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حدث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيما عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه
مشروعا محظورا والمضى اذما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير
المعصية بمعاصي اخرى وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضا بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعضها من القيام والركوع والسجود لا تسوى صلوة مالم تجتمع فها انعقد قبل
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية
فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى
امتناعا عن معصية وطاعة وار تكا بالمعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى
فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضا وما قيل النهي عن
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبيه بعبدية الشمس في مطلق العبادة لا في خصوص
الصلوة فيكون المضى تقريراً للمعصية فلا يترجح على الترك فمن فوع لانه لا كراهة

في السائر العبادات من التسبيح والذكر وقرأة القرآن فهي عبادة محضة يجب
 صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾
 وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سبب له الحاقاله بالفريض
 ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكر او ان رخص الله بعدم الايجاب
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوحة على ما في
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاح الفحول جمع ملقح والاذنات التي في
 بطونها اولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاحق الامهات وما في بطونها من الاجنة
 او ما في ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة ارت انها لا تقح ولم تكن
 انتوى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لتحت الناقة وولد بها ملقوح به
 الا انهم استعملوه بحد في الجار كالمشترك والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر
 والاخر مقصود الاصل بابل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص
 المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن
 وسيلة والمبيع مقصود اصلي فلهذا اتعين المقصود بالاصالة ركنا والوسيلة الة
 ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق
 تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما
 البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والظاهر ما في
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع ﴿ قوله ﴾ فلن قيل النهي

انه نقض للكلية السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق في الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيره فانقض آخر يرد نظرا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض الاول المقصود بالايراد دفعه ولا بقوله ولا يلزم ليقم النقض حتى يجيب عنه بما يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يردان المنع لا يتوجه له ما فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض **قوله** **﴿** والملك بالغصب فانه اذا ضمن بقضاء القاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستند الى وقت الغصب **﴿** قوله **﴿** ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر بهما في الشرع شرايط وخصوصيات لاهسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذوجتهين فاذا ورد عليه النهى من جهة انه موجوده مساحى ومن جهة انه موجوده شرعى كالبيع وقت النداء مثلا والنهى يتعلق به لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعى محذور وهو يحصل بما يوجب من البيع مسالكه من قبيل النهى لبيع في المجاور وبان الافادة الطلاق في الحيض العدة والظهار نقض في الحقيقة لاسند المنع وان اوردته في صورة المنع **﴿** قوله **﴿** الركن الثانى في السنة في اللغة الطريقة والعادة كما في قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفي عرف ائمة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعل او تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ من الوجوب ويختص القول باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وضده من الانقطاع ظاهر او باطنا ومحل من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوهى الظاهر والخفى ومبده ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احدى عشر فصلا **﴿** قوله **﴿** لا يمكن تواطؤهم على الكذب

(مطالب ركن السنة)

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل
 التحقيق **قوله** ﴿ للماتم في القاموس كمتعمد كل مجتمع في حزن او فرح او خلاص
 بالنساء او بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان
 والصواب في مناعة فلان **قوله** ﴿ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان
 خبر الواحد اذا لم يكن مبدأه متنزها عن وصمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ
 بعده حد التواتر كالاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** ﴿ فلو جوب ما ذكرنا الى
 علم الطمانينة وهذا من ذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر الرازي الجصاص
 وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق الضرورة قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكثار
 ونص شمس الائمة السرخسي رحمه الله على ان جامده لا يكفر بالاتفاق واليه
 اشير في الميزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر الذي دون المتواتر
 ثلاثة انواع قسم يضلل جامده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء رحمهم الله من
 الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جامده ولكن يخطأ ويخشى
 عليه الائم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان
 عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هو الاء الذين يرون المسح
 هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما
 عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جامده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار
 الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث
 ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جامده الاثم وقسم لا يخشى على
 جامده الاثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في بلب
 الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجع عنده جانب
 الصديق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والائم
 في الخطاء موضوع عن المجتهدين كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

ولما كان مستملا على فوائد جمة وقواعد مهمة أوردناه على التمام ﴿ قوله ﴾
وعند البعض لا يوجب آه كابي على الجبائي وجماعة من المتكلمين وابي داود
والقاشاني والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اى لا يجوز به العمل
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ﴿ قوله ﴾
وعند بعض اهل الحديث كاحمد بن حنبل وداود الظاهري الى انه يوجب
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما لاية السابقة وغيرها
من الادلة التى ذكرها المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلو لا نذر من كل اه
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضى يكون للتوبيخ فيفيد وجوب
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعد او الانذار هو
الاخبار المخوف وانما وجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك
يطلقونه اظهار الوقار هم واشعار بان الرهزة منهم كالتصريح من غيرهم على
ان الترجى محال فى حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر ايجاب
فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر هنا او قد
يوجه بان الله امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان
التخصيص يقتضيه فلو لم يكن موجبا له لم ينفى ﴿ قوله ﴾ والطائفة تقع اه قيل
عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لانه ظنى وللا جتهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم
قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد
من كل فرقة انتهى ومعصوده من ايراد هذه القوادح توهم من مذهب الحنفية المستند
لين بهذه الاية بتضعيف استئلال المصنف رحمه الله وجرحه الا انه اورد في صورة
الجواب عن استئلال الخصم تلييسا وتدليسا على ما هو دأبه فيما تغصب على
الحنفية ورد عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا لمجتهد وغيره لعمومها

اولان غلبة ظن العقل بصدق الراوى لما اوجب عليه الخد مع سهولة حصوله وذهاب
سببه فللمجتهد اولى اولان غير فاما اعتبر مستند الى ما عنده فلان يعتبر مستند
الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لا يلزمه آه في غاية السقوط والتهافت
كيف فان افراد الصحابة واجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بهم دونهم
ومحل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم
وقد بينا ان لعل لايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة
فهو لا ينافي حصول الانذار بواحد واكثر **قوله** وسلمان في الهدية يروى
ان سلمان الفريسي رضى الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له
ان الخنيفة التى تطلبها قد قرب او انها فعليك بيشرب ومن علامة النبى الهبعوث
هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتمه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر
فاستراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخيل له فلما سمع بمقام النبى عليه
السلام اتاه بطبق فيدرطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لاصحابه
كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغن بمثل ذلك فقال ما هذا قال
هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبى
عليه السلام مراده فالقى الر دأ عن كتفه فلهما راى سلمان خاتم النبوة اسلم **قوله**
لانسلم انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل
ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة
ولا عموم للتيان في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جاز ما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله
لما اقام الدليل على المنهيين قال لانسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع
بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون
المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كصول الدين جهابيين الادلة لهاتوا من
قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق الافراد فانه قبل شهادة
الاعراب في اليلال وخبر الوليد بن عتبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبره انهم
ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء وقبل اخبار

الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضاة الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرايع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه في الوقايح وما ذكر قط انه بعث في وجهه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة الى ذلك لم يفت بذلك جميع اصحابه وغلث دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعي لا يبقى للمخالف معه عند ﴿ قوله ﴾

وكل يوجب ما ذكرنا اي غلبة الظن لا اليقين ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظراى في الجواب الثاني قيل عليه الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غير ما للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الآخرة غير موجه وايضا انما يتوجه ما ذكر لو كان اعراض المصنف انه ينبغي ان يفيد عقد القلب في العمليات وليس كذلك بل اعترضه انه ينبغي افادته في سائر الاعتقادات على ما ذكر مع انه لا يفيد فيها ﴿ قوله ﴾ اي عبد الله بن مسعود

وهو المشهور عند الحنفية وهكذا افسره الجوهري في الصحاح ونسبه في القاموس وغيره الى الوهم وقال النووي هم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل لاهم فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقي لانه تقى ميت وفاته وهو الاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلمهم ويأتى بابن مسعود رضى الله عنه في ذلك سائر المسميين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين واما قول الجوهري في صحاحه ان ابن مسعود احدا للعبادلة الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يغتر به انتهى ورده المحقق ابن الوهم رحمه الله بان سبب غلبت لفظ العبادلة في بعض من سمي بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتي رجل ليس الا ما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه

فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة أولى من الباقيين ولو سلم فلا مشاحة في وضع
الالفاظ **قوله** **كاتب** هريرة **أه** قال الشيخ علاء الدين لانسلم انه لم يكن
فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعد شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله
بخبره في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس وقال لولا الرواية
لقلت بالقياس واحتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمنهـب انس
بن مالك مقلد له فما ظنك باب هريرة مع كونه اعلى منه درجة في العلم افتى
وهم في عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفي عرف غيرهم اربعة منهم
ابن الزبير وابن عمر وبن العاصي دون ابن مسعود **قوله** **ان خالف جميع**
الاقبيسة **أه** اعلم ان اشتراط فقه الراوى في قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله وعن الرسول
فعلى الرءس والعين وقد عملوا بخبر ابي هريرة في الصاييم وبخبر معبد بن وابصة
الجهنى في القهقهة وقد قبل عمر رضى الله عنه حديث همل بن مالك في الجنين
وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم في توريث المرأة من دية زوجها
وقال كنانا ان نقضى برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب
الى اشتراط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابان من اصحابنا
وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام
البرزدوى والشيخ ابو الفضل الكرملى واكثر المتأخرين وغروا عليه حديث
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا الى عدم
اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام
ابو اليسر البرزدوى واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد
ثبوت عدلته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير
لتغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم
 فهمهم اياه وعند التهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه ولان القياس هو
 الذى يوجب وهما فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول
 كيلا يتوقف العمل بالاخبار وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصريات لمخالفتهم
 الكتاب وهو قول تعالى فاعتقوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة
 فى ايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهى قوله صلى الله عليه وسلم من اعتقى
 شقهالة فى عبدي قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث والاجماع المتعقد
 على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لالفوات فقه الراوى
 قوله كان مستقيضا ذهب الى جواز جههور الصحابة والتابعين ومن
 بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحتمل ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بعبارة لا تتظم المعاني التى انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذ النقل بالمعنى انما يتحقق بقدر فهم المعنى فيمتطرق الى عديته شبهة زائفة
 وبالجملة نشاهد فى غير الفقيه من قصور فهمه مما يخبط اعماله امور لا تخصى وما
 قيل انما استفاد النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالاعتدوين
 والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير
 من الاحاديث شك الراوى مردود بما ذكره بان النقل بالمعنى لا يضر فى العدة
 وترديد الراوى فيما يشك لعله لالتزامه النقل باللفظ فى هذا المقام اولنا هابه
 الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو من ذهب البعض وذلك لاينا فى استنباطه
 النقل بالمعنى قوله يخلو عنيا القياس آه قيل عليه الشبهة فى القياس
 فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود
 ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل والفرع وعورض بان فى خبر
 الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكنب والتاويل والتخصيص
 والتعيين وقيام المعارض والشبهة فى طريق يوجب شبهة فى كونه خبر الرسول
 فكيف يقال انه يقيم باصله وقولهم انه يقيم بالنظر الى اصله قلنا علة الحكم التى
 عند الله كذا لك والشبهة فى الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس

بخبر غير المهر ووفى بالفقه عورض بما اغنى وابل القياس دون الخبر فان ابن عباس
 رضى الله عنه لما سمع ابا هريرة يروي توضعوا ما مسته النار قال لو توضأت بهاء
 مسخن اكنت تتوضاء منه ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليمتوضاء قال ايلز منا
 الموضوع من حمل العيدان ورد على رضى الله عنه حديث معقل بن سنان الاشجعي في
 بر وع سنين واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة
 خبر ابن عمر رضى الله عنهم في تعذيب الميت ببكاء اهله وابويك خبر المغيرة في
 ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة
 في نقض الوضوء بهس الذكر وقال لا ابالي مسسته وانفى ولما سئل عنه ابن مسعود
 وقال فهلا قطعته وابراهيم النخعي والشعبي ما يروي أن ولد الزنا شر الثلاثة
 وقال لم انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد
 ليس بتقديمه للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه اجيب عنه بانه لو كان
 عندهم دليل اخر لما قابل به بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن احمد الهاميري
 رحمه الله في كتاب الكشف شرح اصول فخر الاسلام انها انكر والاسباب عارضة
 من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان
 الاصل كما ان ردهم ببعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد
 القاضي ببعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا قوله في مثل حديث
 المصبرات حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى ابو
 هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصرو الابل والغنم فمن
 ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
 ردها وصاعا من تمر قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الصحيح في ضبطه
 ضم التا وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزن لاتزكوا ومنهم من رواه
 بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصبرات
 هي التي تربط احلاها فيجتمع اللبن قوله في بخير النظرين اي نظرا امساك
 او رد لصاحبه قوله في ليظنها المشتري سمينة والصواب ما ذكره في الكشف
 وغيره من ان المراد من التصريية في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غيرة اللبن يقال صريت الماء وصريت اذا
 جمعته ولكن في كلام الشيخ تقى الدين ما يوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان
 الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه
 الى كل حيوان مأكول اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنه فتقويت المقصود
 الذى طنه المشتري بالحديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث
 لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اجيب بان
 مخالفته لها لاتنا في صحة الرد لمخالفة الجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احدى الادلة
 الثلاثة لاتنافي الرد لمخالفته الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان
 العبد وان صريح الكنه بعد فسخ العقد ظاهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه
 لان البايع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
 قياسا على صورة صريح العبد وان قوله ﴿ قوله ﴾ واما المجهول هو الذى لا يعرف
 ذاته الابرواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عبد الله ولا فسقه ولا طول صحبته
 فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة
 على ما هو المذهب عندنا واختاره الاصوليون فقد روى انه سئل انس بن
 مالك هل بقى احد من الصحابة غيرك فقال بقى اعراب راوه واما اصحابه
 فقد انقرضوا الان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة وان انطاع على من صحبه ولو ساعة
 ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كاصحاب الراى
 والحديث واصحاب ابن مسعود وابن عباس واصحاب ابي حنيفة والشافعى
 واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجهاهير
 الخلف ثبتت عدالتهم بتعديل الله اياهم وثناك عليهم وتعديل رسوله وشهادته
 لهم في ايات من القرآن واحاديث كثيرة واى تعديل يعادل اى جرح وقدح
 يقلومه فوابصة بن معبد بن عبيد ومعقل بن سنان بن اشجع وسلمة بن المحبق
 بن بليد وان كان لهم شرف ادراك ورؤية ورواية لا يعدون من الصحابة خلافا
 لعامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى ﴿ قوله ﴾ كحديث معقل
 روى اى ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى

مات عنها فام يجب شهر او كان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتمع فيه
 برارى فان يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمضى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان ارى لها مور مثل نسائها لا وكس ولا
 شطط اى لا نقص ولا مجاوزة عند مقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب
 راية الاشجعيين وقال انشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
 بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة
 مات عنها من غير فرض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك
 سرور الميسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاء وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يقال ام يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها
 لم يسر له وافتتها **قوله** **﴿** قوله **﴾** وردة على رضى الله عنه آه وقال حسبها الميراث
 وذلك لمخالفته القياس الذى عند موهوان المعقود عليه عاد اليها سائما فلا
 يستوجب له مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية
 مثل هذا المجهول قال في الكشف وهو من مبنا ايضا وقيل انما رده لانه لم يفرده
 وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه روى اسماء بن الحكم
 الفزارى الكوفي عنه رضى الله عنه قال كنت اذا حدثتني رجل عن النبي صلى الله
 عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخارى وامير وعنه اسماء بن الحكم الا هذا
 الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة
 يقول اسماء بن الحكم واخرى الحكم بن اسماء **قوله** **﴿** كحديث فاطمة قيل
 عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد بن حنبل
 سخاى بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كونه هو الا انه منهم
 عدم وجوب النفقة والسكنى للمطابقة ثلاثا لا يوجب كونهم عملا او بحديث فاطمة الجواز
 ان يقولوا به لدليل اخر لاح اهم ولا يثبت العمل الابصر يح النقل عنهم ويؤيد باختلافهم
 في ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفيمهما الا ان تكون حاهلا وغير ذلك وفي صحيح مسلم
 عن عمر رضى الله عنه لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن
 منصور عنه ما كنا نغير في ديننا بشهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان
 سناخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا نترك ما كنا نغير شاهد على

انه كان الدين المهر وفي المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخذ آه
في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذا الناس اذذاك هم الصحابة ورد عمر رضي الله
عنه بخبرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كمن هب به وقد طعن فيه اكابر
الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريضة
بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلابي ومن
صرح به حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود
بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحاق السبيعي ومروان بن الحكم
وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير قوله فيه أى في
بيان المراد من قول عمر رضي الله عنه اوفي حق وشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان
المراد عين النص لتلاوه روى السنة قوله وقال بعضهم كالامام ابى جعفر الطحاوى
ومن تابعه فان قول عمر رضي الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتاب
ريناوسنة نبينا بنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
الطحاوى والدارقطني في روايته باعنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لها النفقة والسكنى قوله الذين انا فيه والحدث صحيح مشهور تضمنه
الصحيح وعلقته الأمة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
امتى كمثل مطر لا يدرى اوله غير ام اخره فانه غير ثابت قوله وتوصح فيكون ذلك
لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغى والطغيان لا باعتبار
التمكن في الصديق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصلاح
النبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا
والاراء يدرى مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذي
يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلمة
ثم المشهور الذي يقيم علم الظمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون
حجة ومقابله المستنكر الذي على عكسه يفيق وهم الحجة ثم خبر الواحد الصحيح
الذي يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعبد القافر في حكمه ومقابله المستمر

اي خبر المجهول الذي لم يقابل برده ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عدلا حافظا موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاظا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراذه حازما من حاله عن ميز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع يقينا الا باعتراف الراوي وذلك ايضا لا يغيث القطع وانما يوغن فيه بالظن والا مارات الموجبة له قوله في شرائط الراوي قبول خبر الواحد يبتنى على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكرها المصنف في مباحث الانقطاع الباطني واربعة في المخبر وسردها في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا يمكن لا يجنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى ديانته منزجا عن محظورات دينه ولهذا يسأل القاضي عن عدالة فيما شهد على مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة قوله فهو سماع الكلام كما يحق اعتراض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الرواية اما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهنة الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام وهم اركى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى ان عليا رضى الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح في العدالة قوله فبشهادة المستور يعنى شهادة المستور وان كانت مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصديق فيهم قوله فيكفى الاجمال لكن بحيث لو جئ به جانب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤه حكمه من الاقرار والتصديق قوله هو كذا ويكفى فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف بصفاته واهواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي وقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالتين روايتهما عن ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا ورواية غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولي والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من رده رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

فصل في شرائط الراوي

العدالة فيهم وتزكية الشارع لهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

وان محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما
اخببر به فيقول نعم ولقد طال لجاج بعض المتنسين بالعلم في هذه البلاد
في شهود الهلال بامتحانهم بقراءة ما يسمونه الفرض العيين من الجهل الركيكة
التركيب التي لم يرتبوها بعلم وبصارة وصحيح معرفة وهو ظلم
وزور وجهل بالققه واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له
وقوله ❦ الان يثبت قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال
الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الان اعلم انه ارسل كذا في
المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتايد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس
او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه
علة من جهالة او غيرها او اشتراك في ارساله عند لان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسل او اسنده مرسل مرة
اخرى قال وانه قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعه عن عمر رضى الله عنه قال ومن هذا حاله احب
قبول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحجة ثبتت كذبوتها بالمتصل واعترض
عليه بان انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لايربوعلى الظن الحاصل
بتعدد الاسناد الى المستور او المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك ❦ قوله ❦
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يستويان
والباقون يرجحون المسند ❦ قوله ❦ لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمرو والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا اربعة

أحاديث في قولوا بضعة عشر حديثاً في قول آخر مع أنه معدود في الكثيرين وقد
صرح بذلك في حديث الرباعي النسبة قال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن
رسول الله عليه السلام مازال يلبي حتى رمى جمره العقبة فلما رجع قال حدثني
بهاغي الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث
ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده إلى الفضل بن عباس ونعمان
بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث وأنها مع كثرة روايته
والذي سمعه هو أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت
فسد سائر الجسد ألا وهي القلب وما كانوا يهتممون عن سماعتهم بواسطة
أوبدونها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك وجوب
قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله أنه لا يرسل عن
ثقة أجيب عنه بأنه لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي لثبوت عد التهم ومن يرسلون عنه
بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت في التابعين بعين هذه
الحجة وعموم الشهادة أهم خصوصاً إذا كان المرسل من وجوههم كالحسن وابن
سرين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالمة والفقهاء السبعة لأنه إنما قبلت
رواياتهم لكونهم عدولاً لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم ﴿ قوله ﴾
والمعتداه ومن منع جرى العادة به ما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال
الحسن البصري متى قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال
رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الأعمش قلت لأبراهيم إذا رويت لي حديثاً عن
عبد الله فأسندك لي فقال إذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك
وإذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سيرين ما كنا نسند
الحديث إلى أن وقعت الغتة وقد ذكر وافي مناقب جماعت من العلماء كالنووي
من الأحاديث الحسنة في تصانيفهم أنهم استهزئت عاداتهم إذا صح الحديث عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا
كان غير ذلك أن يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن أن يظن
غير ذلك في الراوي العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لأنه وإن لم يحط
بالروايات وأحوالهم
فهو ممتنع من القول
روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم وغير
مضطر إلى النسبة
إليه بالحزم * منه رحمه
الله تعالى *

متعمداً فليتبوء مقعده من النار فسقط ما قيل إن الأرسال ربما يكون لعدم احاطته
 بالروايات وكيفية الاتصال فإن الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة إلى رسول
 الله عليه الصلوة والسلام الذي هو المراد من الأرسال إلا إذا كان على ثقة في ذلك
 المقال **قوله** جواب عن دليل الشافعي **آه** قيل عليه أمر العدل مبنى
 على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلاً ورد بان الاتفاق على قبول
 التعديل المبرم من الثقة مع أن هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره
 يؤدي إلى رد غير الواحد مطلقاً وأن الظن الحاصل بطريقه كافٍ في العمليات
قوله الأيرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يعني أن شبهة من يرد المرسل هي
 كون المروي عنه غير معروف بالثقة لا غير وإذا صرح الراوي بكونه ثقة زالت
 تلك شبهة لأن الراوي الثقة إذا قال حدثني ثقة ففيه أمر أن أحد ما أنه حدث
 والثاني أن الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتم فكذلك في قوله
 ثقة فإنه يعرف بقوله ثقة كونه متصفاً بالأوصاف المعتبرة في الرواية وإن كان
 الراوي غير معلوم فإن التعديل المبرم مقبول بخلاف الجرح المبرم فكذلك إذا
 نسب القول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف أن الذي روى
 عنه ثقة متصفاً بالأوصاف المعتبرة وإن لم يذكره أصلاً وكونه مجهولاً للمشخصات لا
 يضر وفي التلويح كأنه يشير إلى أن الشافعي كثيراً ما يقول أخبرني الثقة
 وحدثني من لا اتهمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسماعيل وبه لا يتم يحيى
 بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعي معروف معهود
 فيكون معلوماً فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت أن عدم
 القبول إنما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالأوصاف
 المعتبرة ففيما صرح الراوي بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف
 وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعي أو الاستشهاد به بل دفع
 شبهة كون الراوي غير ثقة ويؤيد الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف
 وذكر أبو الحسن الأبهري سمعت بعض أهل المعرفة بالحديث يقول إذا قال
 الشافعي في كتبه أخبرنا الثقة عن ابن أبي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذهب الصير في
 والخطيب وغيرهما إلى
 أن هذا لا يقبل لجواز
 أن يكون فيه جرح
 لم يطلع عليه الواسطي
 وذهب أبو المعالي
 الجويني وغيره إلى
 أنه يقبل لأن عدم
 الاطلاع من مثل
 الشافعي فيما احتج
 به على حكم في دين
 الله بعيد وقال الذي
 هي قوله لا اتهمه ليس
 توثيقاً للراوي وإنما
 هو تنبيه للاتهام منه
 رحمه الله تعالى *

بن سعد فابن حسان وعن الوليد بن ابى كثير فابو اسامة وعن الاوزاعى فعمرو
 بن ابي سالمه وعن ابن جريح فابو سالم بن خالد وعن صالح مولى التوام فابراهيم بن
 اسماعيل وقيل ابن يحيى قوله **عنه** بعض اصحابنا وهو الشيخ ابو الحسن الكرخى
 من ائمتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل فى كل عصر وقال
 عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس
 العلم عنه فان لم يكن كذلك وكان عدل لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض
 على اهل العلم وقال ابو بكر الرازى الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون
 الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو وعدل ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسى
 وذكر فى المعتمد اذا قاتل الانسان فى عصرنا قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا
 يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا فى جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب
 الحديث منها فى وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذى ارسل فيه المرسل
 عصر لم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى
 واختار شمس الائمة السرخسى قول ابى بكر الرازى وفخر الاسلام قول عيسى
 بن ابان قوله **كحديث** فاطمة آه قيل عليه الكلام فى خبر العدل وهذا
 مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه فى مقابلة عموم الكتاب
 والاما كان لقوله اهبطت ام نسيت حديث ام كذبت معنى واجيب عنه بان
 الرد بسبب التهمة لا ينافى الرد بسبب معارضة الكتاب كفى فان عمر رضى الله
 عنه قال لاندع كتاب ربنا آه وهو كالتصريح بان رده لحديثها معارضة الكتاب
 والسنة والانقطاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انما هو فى هذا
 الحديث لمخالفته المعروف فى الدين وقول عمر لاندري آه لا يدل على كونها
 غير ثقة فانه عام فى كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذ بالغالب الظن
 حيث لم يعارض لها هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف لما هو فوقه كان منكرا
 فلم يعمل به ونزلت بهامز لة المجاهيل والافهى ثقة عدل حافظ فقيمة قد حفظت
 حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقهاء ما يشهد لها

عاما و جلالة قدر فنى صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابي ذؤيب
 يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة
 سناخت بالعصية التى وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة عيين باغيا قول مروان
 بينى وبينكم القرآن قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان
 ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى اعل الله يحدث بعد ذلك امر اقامت هذا من
 كانت له مراجعة فامر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفقة لها اذا لم تكن
 حاملا فعلا لم تحبسوها انتهى لكن فى الآية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب
 السكنى والنفقة فان هذه الآية فى البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها
 ولا تضاروهن لتضييقوا عليهن وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن
 حملهن اذا و كانت فى غير البواين كن تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات
 من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن
 ومعلوم انه لا معنى اذا جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا
 كانت اولا وضعت هاهنا او لا بخلاف ما اذا كانت فى البواين فان ضرب الغاية فغ
 لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا
 عموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الآية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص
 متعلق ببعض ما تناول لا يبطل عموم الصدر ~~قوله~~ يحمل عندنا على قراءة ابن
 مسعود اه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد
 الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه ان
 ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو يرى منه وبمسمع قلت قد جاش من هذا
 القائل فى هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع فى
 عجائب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب ان ما فى مصحف ابن مسعود
 رضى الله عنه مشهور قن تواتر نقله عنه ومنها زعمه انه لا يرد الحديث الا بمعارضته
 للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن
 قطعيلا ومنها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانه لم يره ولم يسمع
 منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا ويقينا الخوات شروطه

المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فان رواة القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك لان من ذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من اصحابه لانه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او دليلا للمعناه فظن انه قرآن والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب ان من ذهب الشافعي مثل من ذهبنا في هذا الباب وعليه جمهور اصحابه وصرح به البويطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا توقيد ثم وقت عائشة الحمس واخبرت انه مما نزل من القرآن فهو وان لم يكن قرآنا يقرأ فاقول حالته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره فينا عين قولنا ومنشاء الغلط هو عدم ايجابه المتابع في صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضته ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** واستشهدوا به لان الامر بالاستشهاد دمج في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتمى به الريبة هو رجلان او رجل وامرأتان او رد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارح ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو المذكور في تفسير الكشف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في شيب ابن ادم ويشب فيه غصلتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدونة وبان **قوله** بدعة واول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروي عن علي

واختلف عن عروة بن الزبير وابن شهاب فقال معمر سالت الزهري عن اليمين مع الشاهد فقال هذا شبيء احد ثمة الناس لا بد من شاهدين * تفسير القرطبي رحمه الله من نفسه

رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق
وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابابكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد
واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان
في كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين لكنه
مما انتقد عليه قال الترميذي في علله الكبير سالت محمد بن علي عن هذا الحديث
فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال في الكشف الكبير هذا
الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى
والنخعي اول من افردا لاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية انتهى وقال
الزهرى ايضا القودى القسامة من امور الجاهلية واول من قضى به في الاسلام معاوية واخرج
عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهرى قال كان دية اليهودى والنصرانى من النبي صلى
الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا في زمن ابى بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معاوية
اعطى اهل القتل النصف والقى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز
واتم في النصف والقى ما كان جعل معاوية ولم ازل اذا كرهت فاعبر به ان الدية كانت تامة
لاهل النعمة وروى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال
معاوية ان كانوا اصيبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما في الصحيحين
والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماء هم لكن
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية علي من انكر وفي رواية
البيهقي عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولى باليمين الا ان يقوم عليه البينة لدلالة
على حصر الجنس على ان القسمة تنافي الشركة وكذا روى النسائي في سننه عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد
واحد ويمين المدعى لم اقبله على اثر وعمل عمر رضي الله عنه وغيره في
القسامة على خلاف ذلك ^{قوله} وكحديث المصبرات لا يقال هذا ينافي
ما ذكره سابقا لان قول الر دلمخالفة دليل لا ينافي الر دلمخالفة دليل اخر ولا شك
ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان المثليات

وخالف عنه ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
فلم يرو اليهم
مع الشاهد وقالوا ان
الله تعالى قسم لشهادة
وعبد هار لم يذكر
الشاهد واليمين
فلا يجوز القضاء به
لان يكون قسما ثالثا
على ما قسم الله وهذا
زيادة على النص
فلا ذلك نسخ
ومن قال بهذا القول
الثورى والاوزاعي
وعطاء والحكم بن
عينة وطائفة وقال
بعضهم الحكم باليمين
مع الشاهد منسوخ
بالقران وزعم عطاء
انه اول من قضى به
عبد الملك بن مروان
ان وقال الحكم القضاء
باليمين والشاهد
بربعة واول من قضى
به معاوية * تفسير
والقرطبي من نفسه

(ولا يعرف المالكيون
في كل بلد غير ذلك
منهم الا عندنا
بالاندلس فان يحيى
بن يحيى زعم انه لم
ير الميث يقتضى

ولا يذهب اليه وخالف يحيى مالكى ذلك * تفسير القرطبي منه نفسه * بالمثل

بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضمانه بمثله لبنا وان كان قيميا
 فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون
 بمقدرا بقدر المتلف قلة وكثرة وهما بمقدار وهو الصاع الثالث ان ما تلقى من
 اللبن ان كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الخلقة
 وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع
 الرد وان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا
 الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر
 بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يتنبه وخيار المجلس عند من يقول
 الخامس انه يازم الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت
 قيمة الشاة صاعا من تمر فانه ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها السادس
 انه مخالف لقاعدة الربا عند كم فيها اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من
 تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع
 منه السابع اذا كان اللبن باقيا لم يكلف برده عند كم فاذا امسكه بالحكم كما لو تلقى
 فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاعيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها
 كالمغصوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو
 كان عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او
 شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول من عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا
 عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبات الخيار
 بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثمانية واراد الرد ان له ذلك
 واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمتنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب
 التصرية واختلف اصحاب الشافعية في انه يكون على الفور او يمتد الى ثلاثة ايام
 للحديث ويرد اللبن اذا كان باقيا في قول للشافعية وزاد المالكية فجوز وارده
 برضى البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجه للشافعية
 يتقدر الرد بقدر اللبن قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت
 انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتمد علىكم فاعتمد وعليه بمثل ما اعتدى

عليكم **قوله** **﴿** لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا
سند ولا في دلالة على المراد لما مر من انه يفيد القطع واليقين وبين في محله
بما لا من يد عليه **﴿** قوله **﴿** اولى من خاص خبر الواحد قيل من يجعل عمومات
الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملا بالادلة لميلين ومن
يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلة تناقضه ان الظنى يضمحل بالقطعى
وهو مخالف لما ذكره في الكشف وعند العراقيين من مشايخنا والقاضى الامام ابى
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها
اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من
جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابى المتصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فلا وجه ان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في
في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة
البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها الى نظمها
وعبارتها والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من
الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر
منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان
كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان
فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه ولا يجوز فان قيل الصحابة رضى
الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لاميراث لقاتل
وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك اذكروا حكم وقوله ولهن الربع مما تركن بقوله عليه
السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واهل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا
تنكح المرأة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام
فيها انه الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس
فيما ذكرتم دليلا على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضى

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن
 على ما امر اقول والصواب انهم خصوها بها سهوا من في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعى لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كما في قوله
 عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولا نورث وما تركناه صدقة خص بهه وم قوله
 تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سمع ذلك من
 النبي عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره **قوله** ولا ينسخ ذلك بهذا استدلال
 عليه فخر الاسلام وغيره بما روى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث
 من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فيها وافق
 فاقبلوه وما خالف فردوه واعترض عليه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه
 السيد انشريف بانه لا شك ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشل
 المشهور والمتواتر لانهما معلوما للثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقال صاحب
 الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن
 ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث
 وانما يروى ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا
 يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو
 عام هذه الامتة في علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو
 قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما
 يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد
 هذا الحديث في كتابه وهو الطردو المتبع في هذا الفن وامام اهل الصناعة فكفى
 بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف
 للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام
 بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوتهم من الرسول
 صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ روى لكم عنى حديث فلا يكون
 فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من

الغنية فاقبلوه ومانهيمكم عنه اى عن اخذه فانتبهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهيمكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما ترون فلان تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب انتهى كلامه واحمد صاحب التلويح منه ما يساعد هواه في الطعن على منهج الحنفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكون احمد رواه غير معروف بالرواية اقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم اما ولا فان هذا الحديث ليس به موجود في صحيح البخارى ولا يمكن ان يورده فيه حديثا اتفق الحفاظ واهل الشأن على ضعفه ونكارتة بل على وضعه واما ثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن في الحديث فجره وتضعيفه وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعا فانه العكس والطرء في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى وشيخه ومقتداه واما القول بان ايراده في صحيحه اياه لا ينافي آه فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي خفى من مبتدأ اسناده واحدا او اكثر فيما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او قال ابن عباس كذا او قال حماد كذا او قال عفان كذا او قال القعنبى كذا او روى ابو هريرة كذا وما اشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به وماسوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او في الباب عنه او عن فلان كذا وما اشبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من اى ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل في الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فايراده في اثناء الصحيح مشعر بصحة اصله اشعار ابو ذر به ويركن اليه صوامع تصريجهما ادخلت في كتاب الجامع

الامام صح قال ابن الصلاح وما يتقاعده من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في
 كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه
 الذي يشهر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من امور رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالبا انما هو
 باعتبار فوات الاتصال الذي غايته الارسال وهو وان كان قادما في الصحة عند
 اكثر المحققين لكن الجمهور انه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ ابن نصر الوائلي
 السجزي اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلا لو عاى بالطلاق ان جميع ما في
 كتاب البخاري مبرور عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانه قاله لاشك
 فيه انه لا يحنث والمرأة بحالها في حبانته وابي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين
 الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من افصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الا
 هذين الامامين ناظر الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون
 الابواب دون التراجم **قوله** كحديث بيع الرطب مذهب ابي يوسف
 ومحمد ومالك والشافعي واحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس
 استدلالا بما روى مالك في موطائه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان
 عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت
 فقال سعد ايها افضل قيل البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اينقص الرطب اذا جنى قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح وتفر داود حنيفة رحمه الله في القول
 بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسألة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله
 ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو ان يكون الرطب بالتمر
 جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام
 التمر بالتمر مثلا بمثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة
 والسلام اذا اختلف النوعان فبيعهوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا
 الحديث دار على زيد ابي عياش ولا اعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو
 حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره
 شمس الاثمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي ابو بكر بن العربي
 المالكي هذا الدليل الذي ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب
 النظر لولا الحديث الهند كور الان عند ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط
 في نفسه وقال القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وشمس الاثمة
 السرخسي في المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات
 لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية
 لجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف
 اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية
 ليست غير الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبثة عنها بالقلبي وليس
 غيرها ايضا وجود اجزا الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واجيب بان منعهم
 الحصر غير موجه فان الترديد دائري بين النفي والاثبات اذ الحاصل انهما من
 جنس واحد ولا والنقض بالحنطة المقلية غير وارد فان الحنطة المقلية ليست في معنى
 الرطب من كل وجه لان الرطوبة في الرطب مقصودة وفي الحنطة عيب والتفاوت
 فيه باصل الحلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر في الثاني دون الاول وللازيد
 في الوجه الاول قيمة لافي الثاني ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهي عنه
 نسبية فقد اخرج ابو داود في سننه عن يحيى بن ابي كثير عن عبد الله بن يزيد
 ان ابا عياش اخبره انه سمع سعد بن ابي وقاص يقول سمعت نبي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسبية وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح الآثار والدارقطني وزيادة الثقة يجب قبولها على
 المذهب المختار عند المحققين وان كان الاكثر لم يردوها لافي زيادة تفردها
 بعض الخصار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الفائدة في قول ايتقص
 الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة للميتيم
 باعتبار النقصان عند الجفاف ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابي حنيفة رحمه الله

طعن في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام ابو حنيفة زيدا ابو عياش
 مجهول فان كان هو لم يعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زيد بن عياش ابو عياش الزرقى
 ويقال المخزومي ويقال مولى بنى زهرة المديني ليس به باس وروى عنه مالك
 في الموطاء وعولايروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا
 وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن ابي
 ادس وعلمهم ان احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه ائمة هذا الشأن وقد اخرج حديثه
 مالك في الموطاء مع شدة تحريه في الرجال وانا أقول وبالله التوفيق قد وافق
 ابا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي اما حديث
 البيضا بالسلت فان كثير من العلماء اجتنبه لان زيدا ابا عياش عند هم مجهول
 هذا كلامه وقال ابن الاثير ابو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى
 المديني وقال ايضا اسم ابي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصارى وقد جاء
 في سنن ابي داود في ادعية الصباح والمساء عن ابي عياش ولم ينسبه بالزرقى
 ثم قال في اسناد الحديث عن سهيل بن ابي صالح عن ابن ابي عياش وقال في اخرى
 عن ابن عياش فجعل للحديث لاختلاف روايته ثلاثة اسماء احدها ابو عياش
 والثاني ابن ابي عياش والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا محالة ان الخلق فيه على
 هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته وابع حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه
 وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والذات بانتفاء
 الخبرة بما فيه من المشخصة والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واعواله
 ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره اصلا قال الخطيب البغدادي
 واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع
 تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العبد البر وایتهماعته والثانية مجهول العدة ظاهرا
 وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وان شئت فيه بعضهم والثالثة المجهول
 الذى جهلت عدته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته
 من لم يقبل رواية القسم الثاني فله ان ارتفعت الجهالة عن زيد ابي عياش برواية
 عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدته ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانما اطلقه على المسألة والافقيه الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لا يستلزم معرفته بالحديث قالت هذا القول من ابي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه امور الا يطلع عليها الا المتبحر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها اهل الشأن وائمة الفن بان القول قول العارفي فان الناهل عن الطريقة لحان وشتان بين الهامون والطحان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديثين صحيحين هذا **قوله** زدت قوله جيد هاورد يها سواء آه يعني ان الشارع اسقط التفاوت في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والتسمية حيث شرط اليد باليد فصار هذا اصلا بان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل مفسد للعقد وما ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امثالا لطلب الرطب كلزبيب والعنب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي التقيض وقد ورد فيهما الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية **قوله** واما بكونه شاذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الله سلام وعامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذ فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لشاع لتوفر الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كما تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولهذا لم يقبل شهادة الواحد بروعية الهلال من اهل المصر فيما لم يكن بالسباعلة ودعوى الرافضة البكرية النص في امامة على وابي بكر ومذهب عامة الاصوليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سنكوه ومختلف الشافعي رحمه الله **قوله** كحديث الجهر بالتسمية آه قيل حديث الجهر بالتسمية

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطررت روايته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية نحو اثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فربما لا يسميها الراوى لاسيما مثل انس وقد كان يقف ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما اورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشى من العصبية والتحامل الجبث من غير عقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض حملها عليه فرط التعصب وسوء الغرض الا ترى انه لما كان المركوز في ذهنه هو الانتصار لما ذهب اليه الشافعية والتحامل على الحنفية ادرج في صدر كلامه قوله عندهم اى عند الشافعية وليس في موقعه فان الكلام لم يكن في ذلك وما سبق ما يدعوا الى ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انس ترك ما هو الواجب عليه من التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكانوا لا يخافون الكفار وهم اشداء عليهم من معاوية وقد ثبت في موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضى الله عنه بواسطة ابي موسى الاشعري فيما يهمة من امر دينه في ايام محاربتة وسورة مخالفتة فكيف يمنع بعد وفات على رضى الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وجهه السلف ومشاهير الخلف واكابرهم هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى الشافعى رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن مغفل وطوايف من سلف التابعين والخلف وهو مذهب ابي حنيفة والثورى واحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا في اسناده مقال عند اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئاً مع اشتغال كتبهم على احاديث ضعيفة قال ابن تيمية ^{رحمه الله} ويناعن الدار قطنى
انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث وعنده ايضا انه صنف
بمصر كتابا في الجهر بنا لبسلة فاقسم بعض المالكية لينعرفه الصحيح منها فقال لم
يصح في الجهر حديث وقال الحازمي احاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من
الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شوائب وقال الطبراني ثنا عبد الله بن وهب ثنا
محمد بن ابي السري ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعثمان
وعليما وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار
بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن ابي الحسن والشعبي والتخفي
والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش
والزهري ومجاهد ومحمد بن ابي عبيد واحمد واسحاق وروى ابو حنيفة عن طريق
بن شهاب ابي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن ابيه انه صلى
خلفا امام فجر ببسم الله الرحمن الرحيم فتداه ياعبد الله اني صليت خلف رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر وعثمان فلم اسمع حدا منهم يجهر بها وقد
روى الطحاوي وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب
وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسلة حتى مات فقد تعارض
ماروى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدار قطنى وفي صحيح
ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم الجهر صليت وراى ابي هريرة وقرأ
ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرء بالقرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين ثم
يقول اذا سلم والذى نفسى بيك اني لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابن خزيمة لا رتياب في صحته عند اهل المعرفة وهذا الحديثان امثل حديث
في الجهر وحديث ابي هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع
اخفائه فانه مما يتحقق اذا لم يبالغ في الاخفاء مع قرب المقتدى ثم هو حديث
ابن عباس ان تم محمول على وقوعه احيانا لتعليمهم انهما تقرأ فيها اوجب هذا

الحمل صريح رواية مسلم عن انس رضى الله عنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم واى بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يردنى القراءة بل السماع للاخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنسائى باسناد على شرط الصحيح وعنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم واى بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفى لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر بسم الله الرحمن الرحيم واى بكر وعمر وعن ابن مسعود رضى الله عنه اربع يخفيون الامام التعوذ والتسمية والتأمين والتحميد رواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعى وزوى عن ابي واثل عن عبد الله انه كان يخفى بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد وروى البخارى باسناده عن انس بن مالك رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف اى بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين واخرجه مسلم فى صحيحه وفيه اذوم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** فتكون معارضة فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل يكون من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلاما من معارضة الكتاب او الخبر المشهور او لغير ذلك على ما سبق **قوله** لو وجد لاشتهر او رديانها ليست بقطعية فى افادة الامر ان نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وبان التشهير غير التبليغ ووجوبه لا يقتضى وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتان فى حرب او بقاء او غير ذلك او لاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسماعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قراءة مائة الف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربرى وطائفة من رواة وقليل ما هم واجيب بان مقتضى احكام الصلوة ونحوها هو الاشتهار فيما لم يشرع على الاسرار **قوله** الطلاق بالرجال اذهب الشافعى ومالك واحمد الى ان عد الطلاق معتبرا بالرجال فان كل الزوج عبد او هى حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كان هو محررا وهى امة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول
 عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضى الله عنهم استدل الامة ما روى عنه صلى الله عليه
 وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمقابلة بينهما بحسب العدة وذهب
 اصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول على بن ابي طالب
 وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
 حيضتان رواه ابو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة مرفوعا
 قال الترمذى حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطنى قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله
 عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغنى عن صحة سنده
 وما رواه الشافعى رحمه الله لم يثبت حديثا قط قال الحافظ ابو الفرج بن الجوزى
 موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت واخرج مالك فى الموطاء
 فى هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعى لا يرى تقليد الصحابي
 وحكى ان عيسى بن ابان قال للشافعى ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة
 ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع لها
 اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد
 انقضت عدتها فلما تجبر رجع وقال ليس فى الجمع بدعة ولا فى التفريق
 سنة ولكن كون هذه المسئلة مثالا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت
 الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهر اثم على ترك
 الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والاحسن فى المثال حديث بسرة بنت
 صفوان اخرج مالك فى موطائه عن محمد بن عمر وابن حزم قال سمعت عروة
 بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء
 فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان
 اخبرتنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ واخرجه ابو داود والترمذى وابن ماجه فى
 سننهم والنساء يوزاد قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعا رجلا من خدمه

فارس الى بسرة وسالها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذي
 حدثني عنهما مروان وقد تكلم في هذا الحديث اثمة الشان وطعنوا فيه تارة
 في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم
 والشرطي والعلام فيه واسع من جهة الامام ابي جعفر الطحاوي رحمه الله وقال ابن
 الهيثم والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر
 وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابي
 الدرداء وسعد بن ابوقاص انهم لا يرون النقض منه وان روى عن عمر وابنه
 وابي ايوب الانصاري وابي هريرة وعبد الله بن عمر وابن العاص وجابر
 وعائشة رضي الله عنهم خلافه وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة
 افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضي الله عنهما وقد خالفه في ذلك
 اكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله
 بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا رجا جابن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد
 الحيف مع احمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس
 الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين
 وتقلد قواهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن
 المديني بحديث قيس بن طلحة وقال لي يحيى كين تتقلد بحديث بسرة ومروان
 ارسل شرطيا في ردهما اليه فقال يحيى وقال اكثر النلس في قيس فلا يحتج
 بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامر ين علي ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود
 يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عمن قال عن سفيان عن
 ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
 اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابي قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابو نعيم
 اخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او انفي فقال
 ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فبين شاء اخف بهن او هن شاء اخف بهن او قال الخطابي
 في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكان يحيى بن معين

يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يوضح للمثال بل هو متروك له خالفته لما هو اقوى
وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخرجه ابن هبان في صحيحه وابو داود والترمذي
والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل عيس ذكره فقال هل هو الابضة منك قال الترمذي
هذا الحديث احسن شئ يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ومتمنه قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث
بسرة وارجح وقد عرفت ان الر دلامر لا ينافي الر دلوجه اخر قوله لا يجمع
الصحابة اى اتفقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه انتهى عليه على
وابن مسعود رضى الله عنهما الا لاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به
وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مر فوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به
قوله الا في الصدر الاول فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصحابة
وهو الوافى لروح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه وهذا
فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور
منهم مقبولة لتكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن
الصحابة ومن في معناه من القرنين الاخيرين فخير المستور في القرون الثلاثة
مقبول بشرط معروفه فيه لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى
الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث
واما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عن ابي حنيفة نظر الى العدالة انظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء ففى رواية الحسن عنه كالعديل وهو المروى عن عمر رضى
الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه كان فاسق قوله وصاحب الهوى
اى المبتدع الخارج عن عادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هواه
والتصليب في خطائه ومنه ب ابي حنيفة وانشافعى وجهه وراى اصحابهم لقبول الشهادة
اهل الاهواء ورواياتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقينه فخر الاسلام وغيره
بعدم الدعوة الى ما بهواه فنهان دعوه الى التقول ويحمله على تحريف الروايات
وتسويتها على ما يفتضيه من هبه فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن أبي وهب الأسدي الأجدع كان يزعم أن علي بن أبي طالب الاله الأكبر
 وجعفر الصادق الاله الأصغر فبحمد الله صلبه علي بن عيسى العباسي الأمير في
 كناسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة أهل الأهواء كلهم على
 مثلهم وعلى أهل السنة إلا الخطابية لا خصوص بدعتهم وهوائهم بل لتهمة الكذب
 لما نقل عنهم أنهم يشهدون لمن حلف لهم أنه محق أو يرون وجوب الشهادة لمن كان
 على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الأسفري من الشافعية إلى أنه يجب رد
 شهادتهم لقوله تعالى أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم
 الفسوق والجواب أن الآية غصت منها الفسق الاعتقادي لأن الاتفاق على قبول
 روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولأن
 رد الشهادة للفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب
 حتى أنهم ربما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الحوارج
 إذا قاتلوا لأظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشافعي عن أئمة الحديث
 قبوله فإن كتبهم طافحة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من إحدائهم في
 الشواهد والأصول فإن قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة أهل الأهواء ورايتهم
 على الإطلاق فإن منهم من يؤدى اعتقاده إلى صريح الكفر والكافر لا يقبل
 شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم
 من أئمة الدين وأعلام العام ورؤس المجتهدين من عدم تكفير أهل القبلة على
 الإطلاق لأنهم مصدقون بالاسلام ومقررون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه
 ولهذا حملوا قول أبي حنيفة رحمه الله لهم بن صفوان الترمذي قم عنى يا كافر
 على السب تجوز أو تشبيهه لآعلى الحقيقة كيف واتفاقهم على قبول روايتهم
 إجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على إجماع الفقهاء على عدم
 تكفيرهم حيث قال لا أعلم أحدا وافق البعض من أهل الحديث على تكفيرهم
 وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفرون بعض
 أهل البدع وهو من خالف بدعته دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الأول
 أثبت وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمه الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كنية فاذا نفر خمسة يشتمون عليا رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيت به عليا رضي الله عنه فقلت اني سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت قال سوار المنقري فقال علي رضي الله عنه غل عنه فقلت اخلني عنه وقد كان عاهدا لله ايقتلنك فقال افاقتل ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه وقال ايضا بلغنا عن علي رضي الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال علي رضي الله كلمة حتى اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم الفىء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا ثم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه السلام ويستحلون دماهم ونساءهم وسبي ذرارهم واخرج عبد الرزاق في مصنفه ان انا معمر انا الزهري ان سليمان بن هشام كتب اليه يساله عن امرأة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فالحقت بالحرورية فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تائبة قال فكتب اليها ما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدر كثير فاجتمع رايهم على ان لا يقيموا لاحد هذا في فرج استحلوه مبتاويل في القران ولا قصصا في دم استحلوه بتاويل القران ولا يرد مال استحلوه بتاويل القران الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه وانى لارى ان ترد على زوجها وان يحد من افتري عليها هذا ومن اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد النسفية والعذب الفرات في حواشي شرح العضدية وما في انتلويح ناقص فان قصرت عليه تكن من القاصرين **قوله** اما العبادات آه اى فروع الاعمال لان مسائل الاعتقاد لا تثبت باخبار الاحاد بل لابد لها من قاطع والظن فيها غير سايع لا بتنائها على اليقين عند الحنفية وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبر الواحد لهالم ينفذ اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

(من قال في

اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب فمثل عامة شرايع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لا من اصوله وما شاكلها من الشرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعشر او ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد حجة فيها لان العبادات تجب مع الشبهات ~~وقوله~~ ~~وهو~~ ~~وما~~ ~~اخبار~~ ~~الصبي~~ ~~اه~~ ذهب قوم الى قبول رواية الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل قبلاتهم عبد الله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلوة فاستداروا كهيتتهم وكان ابن عمر يومئذ صغير اعلى ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على اختلاف الروايات وهو ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيها لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الائمة السرخسى ان النبى اتاهم انس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما تحول على انهما جاء احدهما بعد الآخر واخبر ابنك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ بالغاً فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صبياً فان ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقانى رحمه الله من وجوه احد هان ابن عمر وان كان راوياً بذلك كما في صحيح البخارى وغيره لكن لم يكن الخبر بالتحويل وثانيهما ان ابن عمر انما رديوم احد في شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذاك ابن اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق، وهو ابن خمس عشرة فاجازه كما ذكره البخارى في صحيحه وثالثها كان تحويل القبلة بعد الهجرة بستة عشر شهراً او سبعة عشر وان انس كان ابن عشرة سنين لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرف في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وهذا حديث الاخبار بالتحويل

في صحيح البخاري عن براء بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى
 الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج
 بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس
 الحديث وفي سنن الترميذى فصل في رجل معه العصر ثم مر على قوم من
 الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس
 بقيا في صلاة الصبح اذ جاءهم ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل
 عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث واُثمة الحديث
 انما اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد بن نهيك بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا
 فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو النوى صلى معه الظهر ركعتين
 الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو
 عباد بن بشير بن قبيط الاشعري ذكره الفاكهي وغيره ورجحه العسقلاني وقيل هو
 عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر في ذلك عندهم وبالجملة ان
 الصلاة في رواية براء صلاة العصر في مسجد بنى حارثة والمخبر هو عباد وفي
 حديث ابن عمر صلاة الصبح في مسجد قبا وهو لبنى عمر وبن عوف والمخبر
 مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلبي
 ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد التميمي حارثة في داخل المدينة في وقت
 العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح
 مسلم عن انس ان رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعرف ان
 مسجد القبلتين متعدد في داخل المدينة وخارجها ﴿ قوله ﴾ وعند ابى يوسف
 انه قال في الكشف هو من مذهب جمهور العلماء واختيار ابى بكر الرازي الجصاص
 واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله البصرى وشمس الائمة
 السرخسى وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اثباته به ﴿ قوله ﴾ لتمكن
 الشبهة اذ قال صاحب الكشف خبر الواحد صراحة بدلائل موجبة للعلم ايضا من
 اجماع الصحابة وسائر الادلة فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود
 الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علمائنا تمسكوا في قتل المسلم بالنمى

بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام قادمسليها بكافرو وقال انا حق
 بمن وفي ذمتي وثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون
 خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بالجنايات والراى لا
 مدخل له في معرفة ذلك ورد بان حجته في مظانها من العمليات الاترى انه ليس
 بحجة في العقاييد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد
 اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في
 الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر
 قوله ﴿ فيحتاج الى زيادة توكيد آه ﴾ قال القاضي ابو زيد اشترط
 العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت
 بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
 بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيتة على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب
 احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الآخر
 مما يحتاج اليه القاضي شرع العدد توكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر
 كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر
 قد تقوى بشهادة الاصل له وهو بررة الفمة فاستويا فاحتيج في الترجيح الى اخر لان
 اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وامثالها لان
 المقصود فيها ظهور المصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر
 الله ﴿ قوله ﴾ من هذا القسم اي مافيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل
 في مواضع المسالمة لافي مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في اخر كتاب
 الاستحسان منها لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها في يد اخر يبيعها
 فان قال كان ظمني وغصبني ثم رجعت عن ظممه فاقولى بها ودفعها الى فان كان ثقة
 عنه فلا بأس بنشر ائهامنه لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه
 وكذا لو قال قضى لي بها فاجن تها منه او دفعها القاضي اليه وهو بمنزله بخلاف
 ما قال قضى لي بها فاجن في قضائه فاخذت بها لاي سعه شراؤها لانه اخبر بالاخذ في حال

المنازعة والحكم يتغير بتغير العبارة مع اتحاد المقصود كما يمكن قصص قتل بالحشب فقال
 اقتلوني بالسيف او مع ابنه فقال قتلوا ابني لاعتسب بالصبر فانه يائثم واول قال لا تقتلوني
 بالحشب او قال لا تقتلوني على ابني لا يائثم **قوله** **﴿** اي له حكم آه **﴾** مشعر بانه
 ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تأمل وقال صاحب الكشف
 في توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان
 الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا
 لاتصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد
 ولقطة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة وعاصله ان المعتبر في هذا القسم
 لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه
 فيشترط فيه ما ذكر **﴿** واما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام
 فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لا يخفى فيها من التزوير
 والتلبيس **﴿** واي نفع يرجع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير
﴿ قوله **﴿** وماليس فيه الزام آه **﴾** لم يشترط فيه تحكيم الراي لما ذكر محمد في
 كراهية الجامع الصغير في رجل راي جارية الغير في يد احد يبيعهها واخبره
 البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطاها من غير ذكر تحكيم الراي
 وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان اكبر رايه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان
 كان اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه وعلى هذا مشى فخر الاسلام
 في موضعين من كتابه وقال ابو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون مافي
 احد الكتابين تفسير الاخر وان يكون في المسئلة روايتان وان يكون احدهما
 رخصة والاخر عزيمة **﴿** قوله **﴿** وان كان فضوليا قال محمد في المبسوط
 اذا حبر المولى على عبده واخبره بذلك من ام يرسله مولاه لم يكن حبرا في
 قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد
 والاصح ان قيد العدالة يختص بالواحد والمثنى على اطلاقه لان لزيادة العدد
 تأثيرا في سكون القلب بل اقوى من تأثير العدالة فان القضاء بشهادة الواحد
 العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تعيين المثنى

يوجب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود
سائر الشرايط من النكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان
ان يكون هذا شرطاً مع احد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والهرأة والصبي
عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد ارحمه الله لم يذكرها في المبسوط
نفيا واثباتا وعندهما الكل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل
والاخذ بالضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين
لان جهة الالتزام تقتضي كلاهما وجهة عدم اشتراط شيء منهما قيل عليه
اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصورا في رعاية
الشبه الثاني وردبانه هو المصحح لجانب الالتزام اذ العبد بدون الشرايط لا يفيد
﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله وافقه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك
وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي
وابوهاتم السجستاني واخرين وفي رواية عنه انهما متساويان في النوازل عن
نصير عن خلف عن ابي سعيد الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان
القرأة على العالم والسماع منه سواء وهو مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي
والبخاري ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه
المتعارف عند ائمة النقل بعد التسمية والتحميم والتصلية من فلان بن فلان
بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان
الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه
عني او حدثه عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختتمه بخصرة الشهود
﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخر ويقول له بلغه عني انه
حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا
بلغك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل
اليه على رسالة المرسل حملت له الرواية عنه وهذا مبني على اشتراط الاذن
والاجازة فيهما وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كما في السماع فاذا ثبت
ان الكتاب كتابه والرسول رسول له صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينة ولا سمع ورواية وادانته صلى الله عليه وسلم
 به واجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى
 وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح في مقدمته جواز الرواية
 بالكتاب المجرى عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم السختماني ومنصور
 والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة
 من الاصوليين وقال الشيخ الامام ابو بكر الرازي الجصاص وامام كتب اليه
 بحديث فانه اذا صح عنه انه كتابه اما بقول نفسه او بعلامات منه او خط يغلب معها
 في النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرني فلان يعني
 الكاتب اليه ولا يقول حدثني ﴿ قوله ﴾ الاجازة هي ان يقول الشيخ لغيره
 اجزت لك ان تروى عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي او مروياتي او مقرؤاتي
﴿ قوله ﴾ والمناولة ان يعطى كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعي
 عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا كما يوجب الاحتياط قال
 في الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
 غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لهادون المناولة
 غير انها زيادة تكلف احد ثها بعض الحديثين تأكيد الاجازة فكانت قسماتها
 اعلم ان في جواز الاجازة والرواية بها وجوب العمل بالمرورى بها اختلاف اراء
 واقوال لطوائف العلماء وهي انواع منها ان يجيز لمعين في معين وفي غير معين
 مثل ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلاني او جميع مسموعاتي ومنها اجازة المجاز
 مثل ان يقول اجزت مجازاتي والذي قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه
 عملهم من اهل الحديث والفقه والاصول تجويز الاجازة في هذه الاقسام واباحة
 الرواية واجاب العمل بالمرورى بها ومنها الاجازة للمعوم بعطفه على الوجود
 والله محموم ابتداء وللوجود على وجه العموم نحو اجزت لفلان وللمن يولد له
 وللمن يولد لفلان وللمسلمين ولا هل يولد كذا منهم وللمن ولد الصغير وفي هذه
 الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلاف فيها من جواز اصل الاجازة ومنها
 الاجازة للمجهول او بالجهول للاشتراك وللمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبهالم

يسمعه المهجيز ولم يتحمل اصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم ار من
تكلم عليهم من المشايخ ورايت بعض المتأخرين والعصريين يصنعونه ثم حكى
عن ابي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه يا هذا يعطيك مالم ياخذ هذا محال وقد
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منهم شعبة
وابراهيم بن اسحاق الحارثي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي
الشيخ وابي نصر بن الوايلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد
المرور وذي وابلو الحسن الماوردي وابو بكر محمد بن ثابت الحنظلي من اصحابه وابو
طاهر الدبلس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى
عدوه من الكذب ومن جوزه اذهب الى انه اذا اجاز له ان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كمالواخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا
للإجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقارى والسامع وبانها اذن
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقا الاسناد الذي
اختصت به هذه الامة وتقرى بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى
الاهلية والتعين بالوجود والوصف المحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به اكثر هذا
قوله ❦ فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
في الاخبار والشهادات اسند الحافظ المزني في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال
كان ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بهاء حفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة
السرخسي وغيره ولهنا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه
للناس وقال ابن الهمام وباطن ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية
وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ
والتذكر مع ما عرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود
الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه
الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وابو بكر الصديق لاني من اصحاب
الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين

بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا القول وسمعه يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الا قوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظته من حين سمعته الى الان قال ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله الالعات اخرى زعمها المتحاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن ابي حنيفة مما تضمنته مسنده مع ذلك اكثر مما روى عن مالك والشافعي وامثالهما ^{﴿ قوله ﴾} لا يقبل عند ابي حنيفة سواء كان في يده او يدا ميمنه وان علم انه خطه او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل بها وكذا لو راي خطه الشاهد في الصك والقاضي في السجل واوجب ابو يوسف ومحمد واكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروى بشر بن الوليد الكندي عن ابي يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف اذا كان مأموئنا عن التغير وان لم يتذكر لان حفظ القاضي جميع جزئيات الوقائع كالمعتذر فلو لم يجز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والخرج العظيم وهو منتفى بالنص ولهذا كان من اداب القضاء في الاسلام كتابة القاضي الوقائع وايداعها قبطه وختمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين بالشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومثابهة الخط بالخط على وجه يخفى التميز بينهما نادر لاحكامه وقت عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي الدين ابو عمر والنمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذه الاعصار قال الامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها الشهرتها من التغير والتحرير وصار معظم المقصود بها ابتدأ اول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد التي

خصت بهاهنه الامة والمحافظة عليها والمخادرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى في اهلية الشيخ بكونه مسلماً عاقلاً بالغاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع الذي هو بقاء الحديث مسلسلًا بحيث ثناوا خبرنا والكرامة التي خصت بهاهنه الامة لان الاحاديث الصحيحة والتي تدور بين الصحة والسقم قد وُنت وكتبت في جوامع ائمة الحديث ولا يجوز ان ينهب شيء منها على جميعهم لضمان صاحب الشرع بحفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالنهي يرويه لا يتفرد به روايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره ﴿ قوله ﴾ عند بعض اهل الحديث آه مثل محمد بن سريين وابي بكر الرازي الجصاص وجماعة ﴿ قوله ﴾ لقوله عليه السلام فان ظاهره اداهه بلغظه الشريف لانه حقيقة المسموع ومقتضى تعليله وفي ذلك عدم جواز غيره ﴿ قوله ﴾ مخصوص بجوامع الكلم آه في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المتقلبة التي لا يكون معها احد هدر لا يغرم الخراج بالضمان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام ﴿ قوله ﴾ وعند عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذالم تحلو احراما وتحرموا ولا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على الرواية بالفاظهم في امور ونواهي كقول صفوان بن غسال المرادي كان النبي عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليالها وقول جابر نهى النبي عليه السلام عن المخالطة والمزانية ورخص في العرايا وقول انس نهى

خراج الشجرة ثمرتها
وخراج الحيوان دره
ونسله ومن له الغنم
فعليه الغرم كمن
غصب شيئاً واستهلكه
صار له الغنم فعليه
غرمه ومنفعة المهرهون
للمراهن فعليه غرمه
ونفقته والجبار بضم
الجيم وتخفيف الباء
الموحدة الهدر يعني
ان البهيمة اذا اتلقت
شيئاً او جرحت ولم
يكن معها قائل ولا
سائق وكان نهاراً فلا
ضمان ولو كان معها
قائد أو سائق أو كان
ليلاً فالضمان لصا
حبه ولو مالكة لحصول
الاتفاق بتقصيره *
منه رحمه الله *

النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهي وقول حكيم بن عزام نهى النبي عليه
 السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى
 حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث
 بالفاظ مختلفة في وقائع متحدة ما صدرت الا في مجلس واحد كما في حديث الاعرابي
 الذي بال في المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم
 بعدنا هذا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفي رواية لقد ضيقت واسعا
 وفي أخرى لقد صنعت واسعا وحديث نضر الله امرأ آه وفي رواية رحم الله امرأ
 وفي رواية قرب حامل فقهه الى من هو افقه منه وفي أخرى قرب حامل فقهه لافقهه
 وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه
 او شبيهه او شكله او قريبه منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم
 شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علماء من رجع الى دواوين
 السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعاً انهم كانوا لا يكتبون الحديث
 الذي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين
 وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد
 الاجماع على جواز نقله بالعجمة فبالطريق الاولى بالعبارة ولكن للمخالف ان
 يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لا في النقل
 بالمعنى ثم ترددهم بين ما روه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم
 من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع ممن
 دونهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سريين وغيره
 وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لو لا امتنع معرفة الاحكام للجزم بالغير لان
 العجمي لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات
 مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من
 الاحكام قوله **فما كان محكما آه** فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشتهر
 معناه ولا يجهل غير ما وضعه وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به
 المحكم الذي لا يجهل النسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان

فهو آمن **قوله** لا يصير حجة على غيره يراد عليه ترجيح تقليد الصحابي
فان قيل هو محمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وعمله اللفظ على
بعض احتمالاته قلنا فكنا في المشترك والخفى والمشكل والمتشابه والمجهل
وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحدا يجوز نقله
بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والخصوص يجوز للفقهاء
وما عند ذلك لا يجوز اصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك حملا على
السماع فانه اذا ترك الذي رواه او عين المراد من المجهل حكمنا انه تركه لعله
انه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجهل لا يعرف معناه الا ببيان الشارع
والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتأويل لاننا حملاه على
السماع وسمع الصحابي وتأويله مقبول مقدم على غيره عندنا **قوله**
كحديث عائشة اه قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولي لان الولاية تنتقل
الى الابعد عن غيبة الاقرب ورد بان العمة ليست بولية عند وجود العصبات
وفي الذكور من اولاد اب بكر رضى الله عنه اذ ذلك وفرة وبانه لما نكحت ابنة
اخيهما فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانهما انعقد بعبارة غيرها فلان
ينعقد بعبارة الاولى واجيب بل عائشة انما اذنت في التزويج ومهدت اسبابه
فلما لم ينبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يعقد لها اسند
البيهقي عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضى الله عنها
تخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض اهلها زوج
فان المرأة لا تلى عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا يكرهن بل الصواب تخصيصه
بهن نكحت من غير كفو ويكون المراد بالبطل حقيقة على قول من لا يصح ما باشرته
من غير كفوا وحكمه من ثبوت حق الخصومة للولي في فسخه دفعا للمعارضة
بينه وبين مافى صحيح مسلم وسنن ابى داود والترمذى والنسائى وموطا مالك
من قوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فانه اثبت لكل واحد منها ومن
الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد
اذا رضيت وقد جعلها احق منه والايم من لا زوج لها بكر اكانت او ثيبا وهذا

الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدلل به مالك والشافعي
من حديث عائشة في السنن الاربعة ايها امرأة فكنت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث ابي بردة لانكاح الابولى في سنن
ابي داود والترمذي وابن ماجة فانهم اضعفان او حسنان فان الاول انكره الزهري
كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال
الترمذي هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ ازوجت
نفسها او غيرها باذن وليها وهو خلاف من ذهبهم مع احتمال ارادة نفى الكمال والسنة
﴿قوله﴾ عن الزهري اه اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يمكن مقصوده سوى الاسناد اكتفى
بنكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهري وسليمان ذكرهما ايضا وترك
ذكر عروة قال الطحاوي وذكر ابن جريح انه سال عن ابي شهاب فلم يعرفه
حدثنا بذلك ابن ابي عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح
بن ذلك فان قيل الثقة قد ينسب الحديث ولا يعتبر قادم في صحته بعد عدالة من
روى عنه وثقته ولذلك نظائر كثيرة اشهرها ما روى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابي
صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك
حدثني ربيعة عن ابي حبيب بان هذا في الانكار متوقفان اما فيما كان مكتوبا ونافيا
فلا يكون حجة وفي حكاية ابن جريح ايماء الى ذلك فيما روى ابن عدى في الكامل
في ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريح فلقيت الزهري فسألته عن هذا
الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاثبتني على
سليمان غير او قال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ في عرفهم يفيد معنى
النفى بلفظه ﴿قوله﴾ لقصة ذي الدين اه في صحيح البخاري ومسلم والطحاوي
عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى
صلاتي العشي قال ابن سيرين قد سماها ابو هريرة ولكن نسيته انا قال فصلني
بنار كعتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان
ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

واعلم ان قصة ذي
اليدين لا تنتهض
حجة على عدم سقوط
رواية الراوى اذا
كذب به الاصل وانما
يثبت المدعى اذا
كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذب
خبر ذي اليدين
اولا ثم عمل به ثانيا
وليس كذلك بل انما
عمل بخبر ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما
بعد ما سالاها عن
خبره احق هو فقالا
نعم فهدى الاستدلال
مما لا يعول عليه في
هذا الباب وان اورد
شمس الأئمة السر
خسى وفخر الاسلام
وصدر الشريعة
وغيرهم في تصانيفهم
بل فيه دليل لا يشترط
العد في حجة خبر
الواحد على ما ذهب
اليه الجبائي وغيره
ويجاب عنه بان انفراد
ده من بين جمع
عظيم حصار في الو
اقعة اوجب الريبة
في خبره فلنأمره
لا لعدم حجة خبر الوا
حد وصاحب التلويح
بنل جهل في بيان-

اليسرى وخرجت السرعان من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم
ابوبكر وعمر فهاياه ان يكلماه وفي القوم رجل وفي يديه طول يقال له ذو اليدين قال
يا رسول الله انسييت ام قصرت الصلوة قال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو
اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما تراك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول
ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربها ساووه
ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن
ابي داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر
فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباقى وكان في يديه
طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى
الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفي شرح الآثار للطحاوى حدثنا
ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابي حبيب عن
عمران بن ابي انس عن ابي سلمة عن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
بنايو ما فسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله انقصت
الصلوة ام نسيت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والذى بعثتك بالحق فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذو اليدين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس
ركعتين اعلم ان ذا اليدين هو ذو الشمالين ولقبه خرباقى وقد ورد ذكره بهذه
الاسماء الثلاثة في احاديث مسندة تضمنها دواوين السنة واسمه عمير بن عبد
عمر بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن اقصى بن حارثة السلمي وقيل
عمر بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة او من
اخييه يعنى ابا محمد قتل يوم بدر شهيداً قتله اسامة الجشمى هذا ما اعتمد عليه
اصحابنا الحنفيون وقد عرفته انه ورد في الاحاديث الصحيحة انه انما سمي به
لطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك ابوبكر محمد بن شهاب الزهري من كبار
التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهداً في ذلك بجلالة قدره وعلمه بالمغازي وكذا
الواقدي رحمه الله جعله واحداً وخالفهم غيرهم قال النووي اختلف في انها واحد

نسخ الحديث واثبة
على زعمه وهو مما لا
حاجة اليه في الباب
اذا الكلام ليس فيه
واغرض عن عدم
دلالة القصة على
المعنى وهو في صدق
ذلك لان البحث فيه
وذلك لان الشافعى
مع محمد رحمه الله تعالى
لى * منه رحمه الله
تعالى *

وفي قصة ذي اليدين
حجة على الشافعى في
منعه عن البناء فيما
سبقه الحديث * منه
رحمه الله تعالى *

كما قاله الزهرى وتابعه الحنفية او غيره كما هو المختار عند الاكثرين وقال ابن عبد البر اتفقوا على ان الزهرى غلط في هذه القصة انتهى وقالواذ واليدين متأخر روى عنه اصاغر التابعين هذا كلامهم وانما اعتمادهم فيه على ان الراوى عنه ابو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخرا الاسلام وذو الشمالين قتل ببدر قبل اسلامهما باعوام فانهما اسلما سنة ثمان وابو هريرة يقول في رواياته صلى بنا وصلى لنا وبيننا نحن مع رسول الله فهنا يدل على حضوره الواقعة ومافى مسند عبد الله بن احمد بن حنبل ان شعيب بن مطير قال لابيهِه اليس اخبرتنى ان ذا اليدين لقيك بنى جشب واخبرك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم احدى صلاتى العشى وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة كما نسبت الى ذى اليدين نسبت الى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة اليه في شرح الآثار من غير رواية الزهرى والثاني ان اسم ذى الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف احد اسم ذى اليدين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم انه عمر وبن عبد عمر وآوه جعله الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن ابى هريرة سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعتين فقام عبد عمر وبن نضلة رجل من خزاعة حليف لبنى زهرة فقال اقصررت الصلوة ام نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذو الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بنى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمر وبن نضله وقد جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازى وبعد اللتيا واللتى ان صاحب القصة ليس الاذ والشمالين والثالث يجوز ان يكون ابو هريرة سلافي روايته سمع القصة ممن حضرها واستند الى نفسه مجازا في النسبة كقوله تعالى فريقا كن بتم وفريقا تقاتلون وربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة قوله صلى الله عليه وسلم صلى احدى العشاءين غلط بل الصواب احدى صلاتى العشى يعنى الظهر والعصر فان الوارد في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين في روايته عن ابي هريرة في ما أخرجه مسلم وابوداود والنسائي عن عمران
صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية
للطحاوي عن ابن سرين احدى صلاتي العشي الظهر او العصر واكثر ظني انه
قد ذكر الظهر **قوله** **﴿** فقام ذواليدنين قال الطيبي اسمه عمير بن عبد عمر
ويكنى ابا محمد ومافي التلويع هو عمرو بن عبدود وانه سمي بذلك لانه كان
يعمل بكتايديه مردود اما الاول فلانه ليس في الصحابة من اسمه عمرو بن
عبدود ولم يذكر احد من صنفي طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمرو بن عبدود
بل هو الذي قتله علي بن ابي طالب رضي الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من
ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عمر وهذا غير انه مسبق بذلك الغلط واما الثاني
فلكونه مخالفا لما في الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على
الحنفية ببيان انه فان فيه رايحة جعل ذى اليدنين ذا الشماليين **﴿** قوله **﴿** اقصرت
الصلوة ضبطه النووي بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجح واقرب
الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم في صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام ذواليدنين فقال اقصرت الصلوة
يا رسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك
فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذواليدنين فقالوا
نعم يا رسول الله فاتم ما بقي من الصلوة معنى قوله كل ذلك لم يكن اي في ظني
فلا يلزم الكذب **﴿** قوله **﴿** ومن ذهب آه وهو من ذهب ابي حنيفة واصحابه
رحمهم الله قال في التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه
قداكمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة والقول بان
ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كل بهمة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر
الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرة متأخرة كذا في شرح السنة قلت
وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلوة انما كان بالمدينة وقد علمت
انه لا دليل على كون ذى اليدنين غير ذى الشماليين ومافي مسند عبد الله لم

اعلم ان في بعض
طرق الطحاوي رحمه
الله عن عمران بن
حصين رضي الله عنه
عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه صلى
بهم الظهر ثلاث ركعا
ت ثم سلم وانصرف
فقال له ابو الخرباق
يا رسول الله انك
صليت ثلاثا وفي روا
ية اخرى له فقام اليه
الخرباق وزعم انها
صلوة العصر وزاد في
رواية قوله رجل
منبسط اليدين وفي
رواية فقام رجل طو
يل اليدين كان رسول
الله صلى الله عليه
وسلم يسميه ذاليد
ين وفي رواية له
حدثنا ربيع الهوذني
حدثنا شعيب بن
الليث حدثنا الليث
عن يزيد بن ابي
حبيب عن عمران بن
ابي انس عن ابي
سلمة عن ابي هريرة
كان رسول الله صلى

يثبت اتصاله ولو سلم ففسخ الكلام في الصلوة لا يتوقف على كونهما واحداً الجواز
وروده في المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام ابو جعفر
الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه
لا يصالح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسييح والتكبير وتلاوة القرآن وزاد
في رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك واخرج عن سهل بن سعد بطرق
قال عليه السلام من نابه شيء من صلاته فليقل سبحان الله انما التصريح للنساء
والتسييح للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستيناف
بمحضر من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذي اليمين ورضوا
بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنص واجماع الامة على ان الامام اذا سهر لم يكن لمن
خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم لا يفعل هذا لانه فعل
وهو لا يعلم انه في الصلوة وانما كان فعله هذا على السوء قيل له انه لو طعم او شرب
ايضاً ان لا يخرج من الصلوة وكذلك ان باع او اشتري او جامع لانه لا فرق بينه
وبين الكلام ساهياً ذكلاًهما ففعل في الصلوة والفعل كله في الصلوة يفسد الصلوة الا ما خص
بدليل وقد زعم القائل بحديث ذي اليمين ان خبر الواحد تقوم به
الحجة ويجب به العمل فقد اخرج ذوي اليمين رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو رجل من اصحابه ماءمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك
الى اصحابه فقال اقصرت الصلوة وكان متكلماً بذلك مع عليه بانه
في الصلوة على من ذهب هذا المخالف لنا قال وحجة اخرى ان القوم اجابوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق ذوي اليمين قالوا نعم مع علمهم بانهم في
الصلوة فدل هذا على ان خبر ذي اليمين كان قبل نسخ الكلام في الصلوة فان قال
قائل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخاً و ابو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام
ابي هريرة انما كان قبل وفات النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك
الصلوة ونسخ الكلام في الصلوة اذ كان النبي عليه السلام يومئذ بمكة فدل هذا على ان
ما كان من حديث ذي اليمين في الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلوة اذ كان
متأخراً عن ذلك قيل له اما ما ذكرت من وقت اسلام ابي هريرة فهو كما ذكرت واما

الله عليه وسلم صلى
بنا يومنا فسلم في
ركعتين ثم انصرف
فادرك ذو الشمالين
فقل يا رسول الله
انقصت الصلوة ام
نسيت فقال لم
تنقص ولم انس قال
بلى والذي بعثك
بالحق فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم
اصدق ذو اليمين
قالوا انعم يا رسول الله
فصلى لنا
ركعتين انتهى فقد
ساه في هذه الرواية
تارة بنى الشمالين
واخرى بنى اليمين
وفي رواية سعيد بن
بشير عن قتادة عن
محمد بن سريّن قال له
خبر باقي السلمي
اشككت ام قصرت
الصلوة الحديث
والمحفوظ من ذكر الخبر
بأنى انها رواية عمر
ان بن الحصين ثم ان
سليم بطن من خزاعة
او اخيه على اختلاف
من ابي عمر وبن عبد
البر وغيره وجعلوا ذا
اليمين سلمياً وذا
الشمالين خزاعياً
وليس هذا يقتضي
المغايرة بينهما ولعل
الخبر باقي لبقه الاصل

ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلوة كان والنبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة
فمن روى لك هذا واذا لا تحتاج الا بهسند ولا تسوغ خصمك الحجة عليك الا بهسند
فمن اسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصاري يقول كنا نتكلم
في الصلوة حتى نزلت وقوموا لله فانتبهين فامرنا بالسكوت وقد روينا ذلك عنه في
غير هذا الموضع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما
كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلوة كانت بالمدينة بعد
قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع ان ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلا لان ذاليتين قتل يوم بدر مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحدثنا ابن ابي داود حدثنا سعيد
بن ابي مريم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله
العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليتين فقال كان اسلام ابي
هريرة بعد ما قتل ذوا اليتين وانما قول ابي هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم يعتى المسلمين وهذا جاز في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن
سبرة انه قال للنار رسول الله صلى الله عليه وسلم انا و اياكم كنا نذعابنو عبد المطلب
فاذتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طائوس انه قال قدم علينا معاذ بن
جبل فلم ياخذ من الخضروات شيئا والى الحسن البصري انه قال خطبنا عتبة بن
عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله ووليت طائوس بعد زمان من
معاذ والحسن انما قدم بالبصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال
لقومنا واهل بلدنا فكن لك مراد ابي هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع
جدا قد احسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد
المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصيرة التامة شكر الله سعيه وحاصل ما ان التكلم في الصلاة
كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث
ذى اليتين مشمول بالنسخ لمقارنته امور اثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابي
هريرة محمول على المجاز في النسبة **قوله** **فقالا نعم** اذ يدل على ان النبي
صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابي بكر وعمر لا بخبر ذى اليتين فلا تنهض القصة

وعتبة بن عزوان
مات خلافة عمر رضي
الله عنهما سنة ثمان
عشرة و صفيين كانت
في حدود سنة ثمان
وثلاثين في خلافة
علي رضي الله عنه *
منه رحمه الله تعالى *

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب
 التلويح التعرض لهذا القدر في دلالتها على المذعى الا انه تركه لان الشافعى
 مع محمد رحمه الله في هذا الباب وبذل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث
 ونسخ حرمة التكلم في الصلوة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه
 مندهبا للشافعى وهواه معه على ان تاخر اسلامهما لا يدل على كون
 حديثهما نا سخا لغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة
 ودعوى ان نسخه كان بمكة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت
 هذا **قوله** **اول** من تكذيبه قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى
 تعمد الكذب ليس يلزم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم
 منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان المروى عنه ثقة اجيب عنه
 بانهم اتعاضا فبقى اصل الخبر معمولابه ورد بان ثبوت الخبر انما يكون بالروى
 والمروى عنه فاذا تساقتا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى معمولابه قلنا
 الاصل اما ان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت
 الحديث بطريق اخر وعلى الثانى الراوى حافظ مثبت مامون فيثبت
 بروايته الحديث وان انكره المروى عنه فانه نافي وما يدريه انه لم ينس وما سهى
 ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فان الانكار نوعان
 انكار مكذب بالحكم بالنفى بان يقول كذبت على او ما رويت لك هذا فالجمهور
 على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احد هما الاعلى التعيين وذلك قادح في
 قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعاني
 وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندى وقوام الدين الكاكي
 الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضى ابو زيد الدبوسى وشمس
 الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عند التمهال ان الثابت لا يزول
 بالشك والثانى انكار متوقفى بان شك في روايته بان قال لا اذكر انى رويت هذا
 الحديث او لا عرفه فمذهب مالك والشافعى واحمد في اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحققين استدل لا بالقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عبد
العزیز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين قال فلقيت سهيلا
وسالته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة اخبرني به عنك
قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد
ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن ابي اخرجه ابو عوانة في صحيحه
وغيره وردبانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب
غايته انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن
الكرخي وابوزيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وعامة
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد واستدلوا عليه
بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف تخريجاً عن
اختلافهما في قاض تقوم البيعة بحكمه ولا يذكر ردها ابو يوسف وقبلها محمد
فتاخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكار متوقف بدليل
نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذى اليمين وان اوهم
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه منفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظنى وبدليل الاتفاق في الصورة
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره باهنية الى ابي يوسف وقال
ابن الهمام ولم يذكر في مسئلة القاضي المنكر لحكمه قول لابي حنيفة رحمه الله
وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبوت قوله لان عمارا قال آه وعمل الاستشهاد
في هذه القصة عدم تذكر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للمجنب وعمل الصحابي
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد جعل مناط الاستدلال
الانقطاع بكون احدهما مغفلاً وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر

فيما جرى عليه وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحك حضور عمر يدل على ان عمر
 ليس راويا ولا مرويا عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في
 حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز رد خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو
 والنسيان وماتت بيعة لا يرفعه الشك بالطريان **قوله** **﴿** فبالاولى ردلها
 ذكره الكر درى بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وجاصل الرد ان
 عدم تذكر عمر المروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم الهبني عليها
 فنسيان المروى عنه اصل روايته اولى لكن لا يلزم عمار الراوى ما يلزم سائر الناس
 من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة
 قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد
 ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي
 يوسف فلم تعرض عليه استحسنة وقال حفظ ابو عبد الله المسائل خطأ في روايتها
 عنه فلما بلغ ذلك محمد اقال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد
 على نفسه بمالم يذكر ولم يعتمده على اخباره عنه وصحح ذلك محمد وامر على ما
 روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارحمه الله لا ينسقط الخبر بانكار
 المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث
 وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجهينها مذكور في
 شرحه لفخر الاسلام **قوله** **﴿** والثاني اى الطعن من غير الراوى **﴿** قوله **﴿**
 ولم يعمل به عمر وعلى اهما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب
 ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خبير فاحق بهر قل مرتدا فقتل عمر لا غرب
 بعده مسلما واماعن على فرواه هو ومحمد بن الحسن في اثاره انه قال حسبهم من
 الفتنة ان ينفيوا عن ابراهيم التخعي انه قال كفى بالنفى فتنة نعم لو غلب على ظن
 الامام مصاحبة في التعريب تعزير له فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر
 بن الحجاج وكان جبلا يفتن به النساء من غير ما جر له لمسمع امرأة تقول * شعر * هل من
 سبيل الى غير فاشر بها * ام من سبيل الى نصر بن حجاج * الى فتى ماجد الاعراق
 مقبل * سهل المحيا كرم غير ما حجاج * فنفاه الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين

فقال لا ذنب لك وإنما ذنبي لا اظهر دار النجرة منك وهذا هو عمل التقريب
المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخالفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية
يغربون المرید اذا بدا منه قوة نفس والجأح لتوهين شغبه وتليين لهبه وكسر
سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليفتين بحديث عبادة هو لخالفته
الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا اشرعنا في بيان حكم الزنا فيفيد ان المنكح كور تمام
حكمه والا لكان تجهيلا اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتهامة في الواقع على مقتضى
الحديث فكان ابعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقاعه في الجهل
الركب ولانه جعل الجلد جزأ الشرط فيفيد ان الواقع هنا فقط فلو ثبت معه
شيء آخر كان معارضاً له لا مثبتاً لما سكنت عنه وخبر الواحد لا يصالحه وليس المراد
من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبت بالقرآن ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل
تعيين المطلق فان الاطلاق مما يراى بلفظه يفاد فاذا قيد ينتفى حكمه عن بعض ما
اثبتة فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التربص
المأمور بالقرآن ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور
تلقته الأمة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فممنوع
لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده فنذلك لا يخرج عنه كونه خبر
واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل
فعلى هذا يكون مما ترك به مخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لا مر
لا ينفي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرحاً مع عدم العلم بخالفته الكتاب
﴿ قوله ﴾ ولا يمكن خفاءه فان قيل قد ثبت نفى ابى بكر وعمر وعثمان
اجيب بان كان سياسة لمصاحبة رؤوفاً في نفيه اذ لو كان هذا المصاح الخلف وقد فعل
ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهدية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك
قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة اجتهدية جاز تغير الاجتهاد ثانياً الى
الاول فكيف يجوز ان يحلف لمثل عمر فيهما الا ووفاه عليه وليس من مانحن فيه
حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما احل الله على ان الحدود لكونها
مقدرة بالجنایات لا يمكن ان يكون للرأى فيها مسامحة ﴿ قوله ﴾ وفيما يحتمل آه

قيل عليه الانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وفتحه الاصحاب
 في الصلوة بحضور من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء
 والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
 عليه السلام وراه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف او ركية كافي
 النهاية قلت والنبي في الكشف في بشر او زينة هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر
 الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن راذان الواسطي
 عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في
 الصلوة اذا قبل اعوى يريد الصلوة فوقع في زينة فاستضحك القوم ففقهوا فاما
 انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قمقه فليعب الوضوء والصلوة
 الزينة بضم الزاء الحفرة في مكان عال لئلا يبلغها السيل والحديث روى مسند
 ومرسلا ومندار المرسل على ابي العالية واعترف اهل الحديث بصحة مرسلاته قوله
 ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
 قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل قوذي ووقع في حفرة
 كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فامر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد
 الدبوسي في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسند او مرسل ولم
 ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان
 الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن الحمل
 على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انها عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص
 ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في
 الكشف قوله فان كان الطعن مجملا آه كما لو قال هذا غير ثابت او متروك
 او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون
 الثلاثة وهو من هب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو
 داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك
 احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي

وعمر بن مَرْزُوقٍ وأُحْمَدُ بْنُ مُسْلِمٍ بِسُورِيَّةٍ وَكَذَلِكَ أَبُو دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيُّ
 أَهْتَجُوا بِجَمَاعَةٍ سَبَقَ مِنْ غَيْرِهِمُ الْجَرْحُ لَهُمْ وَمَسَّهِمُ الطَّعْنُ فِيهِمْ فَانْقِيلَ اعْتِمَادُ
 النَّاسِ فِي جَرْحِ الرُّوَاثِ عَلَى الْكُتُبِ الَّتِي صَنَفَهَا أَئِمَّةُ الْحَدِيثِ وَقَلَمَا يَتَعَرَّضُونَ
 فِيهَا لِلْبَيَانِ السَّبَبِ بَلْ يَقْتَصِرُونَ عَلَى عَجْرِ دَقْوَلِهِمْ فَلَانَ ضَعِيفٌ وَفُلَانٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ
 أَوْ هَذَا غَيْرُ ثَابِتٍ قُلْنَا الْاعْتِمَادُ عَلَى هَذَا أَنَّهُ هُوَ فِي التَّوَقُّفِ عَنْ قَبُولِ الْحَدِيثِ
 نَبْهٌ عَلَى إِيْقَاعِ ذَلِكَ رِيْبَةً قَوِيَّةً فِيهِمْ تَوْجِبُ التَّوَقُّفَ ثُمَّ إِنَّ زَاهِدَاتٍ عَنْهُ الرِّيْبَةُ
 بِالْبَحْثِ عَنْ هَالِهِ قَبْلَ حَدِيثِهِ وَلَمْ يَتَوَقَّفْ كَرَجَالِ الصَّحَاحِ ﴿قَوْلُهُ﴾ فَمِنْ كُورٍ
 فِي أَصُولِ الْبَزْدِيِّ كَالطَّعْنِ بِالْقَدِّ لَيْسَ وَالتَّلْيِيسُ بِالتَّكْنِيَةِ وَرُكْضُ الدَّابَّةِ
 وَالتَّحْمَلُ فِي الصَّغَرِ وَعَدَمُ احْتِمَازِ الرُّوَايَةِ وَالِاسْتِكْثَارُ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ وَالْإِرْسَالُ
 فِي الرُّوَايَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَعْدُ ذَنْبًا فِي الشَّرِيعَةِ وَلَا قَدْحًا فِي الْمَرْوَةِ وَلَا يُوجِبُ
 وَهَذَا فِي الرُّوَايَةِ ﴿قَوْلُهُ﴾ وَوَأَجِبْ وَفَرَضْ أَوْ تَابِعْ شِمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرْخُسِيُّ
 وَفَخَّرَ الْإِسْلَامَ فِي تَرْبِيعِ الْقِسْمَةِ وَالْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ قَسَمُوا هَالِي
 وَأَجِبْ وَمُسْتَحَبٌّ وَمُبَاحٌ وَارَادَ وَأَبَالُ وَأَجِبْ الْفَرَضُ قَالَ فِي الْكُشْفِ وَهَذَا أَقْرَبُ
 إِلَى الصَّوَابِ لِأَنَّ التَّوَجُّبَ الْأَصْطِلَاحِيَّ وَهُوَ مَا ثَبِتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ اضْطِرَابٌ لَا يَتَصَوَّرُ
 فِي حَقِّهِ وَيُمْكِنُ أَنْ يَحْتَمَلَ عَلَى أَنْ الْمَرَادُ تَقْسِيمُ أَفْعَالِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا ﴿قَوْلُهُ﴾
 أَمَا مَخْصُوصٌ بِهِ كَوُجُوبِ الضَّحَى وَالتَّهَجُّدِ وَابَاعَةِ الزَّائِدِ عَلَى الْأَرْبَعِ فِي النِّكَاحِ
 ﴿قَوْلُهُ﴾ فَفَعْلُهُ الْمَطْلُوقُ أَوْ الْعَارِي عَنْ قَرِينَةِ الْخُصُوصِ وَالسَّهْوِ وَالزَّلَّةِ
 وَالْوُجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ وَالْإِبَاعَةِ ﴿قَوْلُهُ﴾ يُوجِبُ التَّوَقُّفَ عِنْدَ الْبَعْضِ أَوْ
 وَهُوَ مِنْ مَذْهَبِ عَامَةِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ كَالْعِزَالِيِّ وَأَبِي بَكْرٍ الدِّقَاقِ وَأَبِي
 الْقَاسِمِ بْنِ كُجٍّ قَالَ شِمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرْخُسِيُّ هَذَا الْكَلَامُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ بَاطِلٌ لِأَنَّ هَذَا
 الْقَائِلُ إِذَا كَانَ يَمْنَعُ الْأَمَةَ مِنْ أَنْ يَفْعَلُوا مِثْلَ فَعْلِهِ بِهَذَا الطَّرِيقِ وَيَلْزَمُهُمْ عَلَى ذَلِكَ
 فَقَدْ ثَابِتٌ صِفَةُ الْخَطَرِ فِي الْإِتْبَاعِ وَأَنْ كُنْ يَمْنَعُهُمْ مِنْ ذَلِكَ وَلَا يُلْزَمُهُمْ عَلَيْهِ فَقَدْ
 اثْبَتَ صِفَةَ الْإِبَاعَةِ قِيلَ عَلَيْهِ لَا يَمْنَعُهُمْ وَلَا يُلْزَمُهُمْ لَعَدَمِ عَلَمِنَا بِالْحُكْمِ فِيهِمْ لَا تَحَقُّقِ
 الْإِبَاعَةِ وَرَدِّ دَبَانِ التَّوَقُّفِ فِي الْإِتْبَاعِ أَنْ كُنْ وَاجِبًا لَهُمْ مَنَعٌ عَنِ الْإِتْبَاعِ لِمَوْفُورِ مَا قَدْ طَعَا
 فَلَمْ لَا نَمْنَعُهُمْ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا وَلَيْسَ بِحَرَامٍ فَعِنْدَهُ جَائِزٌ فَكَانَ مَبْهُمًا ﴿قَوْلُهُ﴾

وعند البعض يلزمنا ويكون واجبة في حقه عليه السلام وفي حقنا وهو مذهب مالك
وابى العباس بن سريج وابى سعيد الاصطخرى وابى علي بن ابي هريرة وابى
علي بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة **قوله** **﴿** وعنده الكرخى ثبت أنه
اختلاف المتأخرون في تخريج قوله فقال القاضي أبو زيد الدبوسي في التقويم
قال أبو الحسن يعتقد الاباحية حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذ قام الدليل
على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل
المشاركة وهو المفهوم من كلام ابي اليسر البرز دوى وقال شمس الأئمة السرخسى
وغيره قال أبو الحسن ان علم صفة فعله اذ فعله واجبا لوندبا او مباحا فانه يتبع فيه
بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحية ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا
بقيام الدليل **قوله** **﴿** والمختار عندنا أنه هو قول ابي بكر الرازى الجصاص
وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعى وجمع من المعتزلة قال شمس الأئمة
السرخسى الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيص على جواز التماسى به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى
يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعياء
ثم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه
نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين
وهو النكاح بغير مهر فلولا لم يكن مطلقا فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن
لقوله تعالى خالصة لك فأكدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل
عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد
مطر واني السفر لم تكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقبة قد فكنت وانا اسعى في
رقبة لم يعرنى فكأكها فقال انى مع هذا الرجوان اكون اخشاكم لله ولما سألت امرأة
ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت غفر له ما تقدم
من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سواها فقال

هلا أخبرتها اني اقبل واناصائم فقلت قد أخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو
ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحمد وذه فنى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله
اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا الآن الرسل ائمة يقتدى بهم
كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء
بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل
ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقارنا به اذ
الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عند
البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على
انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة ائمة وتابع الجصاص في هذا ابو زيد الدبوسي
القاضي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وغيرهم قال في التقويم قال ابو بكر
الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه
وسام ثم يلزم منا على ذلك الوصف حتى يقوم دلائل اختصاصه به وقال شمس الائمة
كان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت
حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا ~~بقوله~~ لكن يكون لنا اتباعه وفي اصول فخر
الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال في الكشف معناه لنا جواز متابعتهم فيه لا يترك ذلك
اي لا يحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتهم في حقنا لا
يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من جواز
الفعل والترك فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للموافقة ورد
بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت
في موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا ينفع ما ورد
على ابي الحسن الكرخي ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا
نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك
بحكم الاصل لا يفيد لان الخصم يمنع بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم
فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخلاصة الفرق بين مذهب الكرخي والجصاص بعد
اتفاقهم على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخي يقول لا يجوز لنا الاتباع والجصاص

ان الواجب علينا جواز متابعتة او اعتقاد ابا حنيفة في حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين
القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي
عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في
الاية بمعنى الفعل بل هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الايمان
بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته **قوله** **﴿** لتحكم بين
الناس **﴾** آه في الكشف بمعرفة واوحى اليك وقال الشيخ ابو المنصور في تفسيره
بما الهك بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال
فخر الاسلام ولو لاجل الناس والطعن بالبطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله
عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي
لان ذلك مؤدالى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى منا الكف عن تقسيم سننه وطريقته
في اظهار احكام الشرع لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذي لا تحيط به
الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة ونسبة الخطأ في بعض الصور
اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لمتعنتهم
وكشفا عن شبهتهم **﴿** قوله **﴿** فعند البعض وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة
والمتكلمين **﴿** قوله **﴿** وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابى يوسف
القاضي ومنه مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث والاصوليين **﴿** قوله **﴿**
والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا **﴿** قوله **﴿** الخصوص الا بدليل قال
في الكشف الان يكون احد الرسولين تبعا لآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان
التبع داعية الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان
تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط
وكذلك كان هارون تابعا لموسى عليه السلام في شريعته ورداء له كما اخبر الله تعالى
به وما وقع في التلويح الان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع
الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط
والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في الزمان لغو **﴿** قوله **﴿** شرطناه
على ما صرح به الشيخ ابو المنصور والقاضي ابوزيد وشمس الاثني وفخر الاسلام

من الهك

قال من قبلنا

واكثر مشايخنا **قوله** **﴿** فعند الشافعي **﴾** في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفي
 قوله القديم قول الصحابي اولى من القياس **﴿** قوله **﴿** وعند ابي سعيد البردغى
 من اصحابنا ورواية عن ابي بكر الرازي الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس
 الائمة السرخسى وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر **﴿** قوله **﴿** وعند الكرخى
 وتابعه القاضى ابو زيد الدبوسى وجماعة **﴿** قوله **﴿** واما التابعى اه اتفقوا
 على ان التابعى اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراههم فيها كان مثل
 سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن رآهم كعلقة ومسروق وشريح
 القاضى والشعبى والنخعى والحسن وابن المسيب فعن ابي حنيفة في ظاهر
 المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما رآهمهم في الفتوى
 وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون في آرائهم **﴿** قوله **﴿**
 كشرى خانى عليا آه روى انه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعى عرفتها
 مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى مات قول قال درعى وفي يدي فطلب
 شاهدين من على رضى الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما
 شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا يجيزها لك وكان راي على رضى
 الله عنه جواز شهادة الابن لابيهِ فسلم الدرع فقال لليهودى امير المؤمنين مشى
 معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها الدرعك ثم اسلم فقال على
 رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال
 ابن الهمام تسويق الاجتهاد والنزاهة في الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا
 وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيده الارتفاع الى رتبة الصحابي الذى
 هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس
 الائمة السرخسى الخلاف في الباب ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا
 ينعقد دونه او لا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف في ان
 قول التابعى ليس بحجة على وجه يتركبه القياس **﴿** قوله **﴿** ويلحق بالكتاب
 العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواتر الحق
 تلك المباحث به وذكر في عقيبه واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان المناسب

ان يؤخر عما يشملها من الكتاب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة اقسام
 بيان ضرورية تقع بالسكوة ضد النطق وبيان تبدل هو النسخ وبيان تقرير كالتاكيد
 وبيان تفسير بازالة الخفاء منه كايضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء واضافته الى الاول من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بها
 وفي البواقى من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه وشجر الاراك ﴿ قوله ﴾
 كالاستثناء قد جعل القاضى ابو زيد وشمس الائمة السرخسى الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبدل ولم يجعل النسخ من اقسام البينان والمصنف تابع فخر
 الاسلام فى اعتبار كونه اظهار المحكم الشرعى قبل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
 المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهار ما
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او انتهائه ورفع احتمال
 عنه بسمعى متلو او مروى عن ما دى به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير
 والتبدل والتفسير والضروية ويخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء
 وقال الفخارى شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك والخفاء والجهل محققا كما فى
 الانتهاى او مقدر كما فى الابطى اعني واما شرط سبق كلام له تعلق به فى الجملة كما ظن
 فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا اى عند
 حنفية العراق ومن تابعهم كالزيدى والبوسى القاضى وشمس الائمة وفخر الاسلام
 وغيرهم من مشايخ خراسان وما وراء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العام فى محله
 ثبوتا لا مرد له بل عام الكتاب ارجح من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من
 مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا به وما عرفت من تخصيص اصحاب رسول الله
 عمومات الكتاب بخبر الواحد كما خص ابو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله فى
 اولادكم الاية باسماعه من النبى عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولا نورث وما
 تركناه صدقة لكونه قطعيا عند اسماعه من النبى صلى الله عليه وسلم شفاها ومن
 بعده باجماع مستند اليه من عند عليه او غير ذلك وما قيل المخصص الاول يجب مقارنته
 والاجماع ليس كذلك منه فعلا لانه فى المخصص الواقعى والاجماع او المعارض فى
 الحقيقة دليل لذلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقا بيننا وبين الشافعى وعامة

الفقهاء والافنى الكشف فنقل خلاف الجبائين وعبد الجبار والظاهرية والحنابلة
 وابي اسحاق الهر وزى وابي بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد من الشافعية في تاخير
 بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة نبه عليه
 فخر الاسلام في اصوله **قوله** **﴿ كلام واحد اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق**
يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يغير المراد الذي كان يفهم السامع على
تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان
التغيير واجيب بانه كان اولالايجاب وصار بعد البيان تصرف يمين واورد عليه
بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد **﴿ قوله** **﴿ واختلف في اه قيل ذكر**
المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انما ذلك
على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا **﴿ قوله** **﴿**
 وعندنا لا بل يكون اه يعنى ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العلم على بعض ما
 تناوله بكلام مترسخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي
 ظنيا ولا بل هو نسخ فيها تناوله كما هو مذهبنا معاش الحنفية حتى يكون العلم
 باقيا على قطعته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف
 النسخ اذ لا فتور في دلالة المنسوخ على ما تناوله هنا فسقط ما قيل ان اشتراط
 الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
 عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
 لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصر يحوم بان العلم اذا خص منه البعض
 صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن
 ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لولا
 الاستقلال لتوقف اول الكلام على اخره في الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام
 الاعلى دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالقصر فلا يصير العام
 ظنيا ولولا المقارنة لدامت الدلالة على الشهور فان القاصر الذي هو النسخ
 انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال
 في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العام دلالة

شاملة لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة لبعض
فيمتدق الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدوئك بهذا
التحقيق لعلك لاتجده في غير هذا التعليق ثم اشتراط ائمتنا الحنفية المقارنة
في المخصص انها هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر
الواحد والقبيلس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل
ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيالم يظهر وجوده كالايتين المتواردين
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعترض في غفلة من هذا ونسرة ما هو
خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة ﴿ قوله ﴾
والاهل لم يكن اغير ان سوال نوح عليه السلام كان على الظاهر الذي عنده انه على
دينه لانه كان يظهر الوفاى ويضهر النفاق والافلا يتصور سواله بعد النهى عنه
بقوله ولا تخاطبنى في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك ﴿ قوله ﴾
لم يتناول عيسى آه لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبد اوالملائكة ولان
مالها لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشنع في البيان ﴿ قوله ﴾ وعنده بيان
تفسيره قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا يتعلق الحكم الابعد اخر اج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانك خبير بانه يرده ماسياتى من ان
منهيب الشافعى في قوله على عشرة الاثلاثة ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة
قرينة ولان كون العام ظنى الدلالة محتملا لكل والبعض عند الشافعى واصحابه
يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم ﴿ قوله ﴾
لان الاستثناء الحقيقي هو آه اى صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وثمره الخلاف
ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حمله على المتصل بدون قرينة
ولا يصرف عنه الى المنقطع الابد ليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض
الاصولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز
ايضا ﴿ قوله ﴾ وحقيقة الاخر آه قيل عليه تغريفات الادب مشحونة بالمجاز

ورديان المجاز وان كان شاعيا في كلام الادباء لكن يجب الاحترار عنه في التعاريف
ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلها على المجاز
لانها الحركة الى الخارج او الداخل لاننا نقول صارنا حقيقة عين عرفت في تناول
اللفظ وعدمه ولو سلم ففى تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفي تعريف
الجمهور ارتكاب مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اى بالمعنى اللغوى
بمعنى العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾
ان الاستثناء لا يثبت اه قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ
للأمور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعى الى الثانى وعلماء ونالى الاول ولما
لم يتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الأمور الخارجية ازم القول بان الا
ستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الأمور الذهنية والخارجية
واسطة بالضرورة ازم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروى ذهب
اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ابى على بن سينا وابى نصر الفارابى وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتأخرين الى انها موضوعة للا
عيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الا
لفاظ ليس موجودا فى الخارج وليس فى وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له
يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجى معلوم بالعرض والا لانتفى
العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشئ من حيث هو
هو سواء كان حاصلا فى الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض
الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان
يكون وضع المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية
التي فى مرتبة الحكاية وظرفي الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجميعة
على القوم انتفاء الجميعة عنه وعدم اتصافه به فى نفس الامر وحاق الواقع الذى هو
مرتبة المحكى عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفى ولا الانتفاء فى نفس
الامر فبقى شان زيد مسكوتاً عنه نفيا واثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية
موضوعة بازاء ما هو المحكى عنه ومطابق الحكم ومصدق الحمل فى ظرف الواقع وحاق

نفس الامر الذي هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكى عنه
نقيضان لا يرتفعان معا فاخراج زيد مثلاً في مرتبة المحكى عنه عن القوم بيان لانتفاء
الحيثية عنه بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون
موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها
لانه مما يمتنع فرضه اذ الوجود ليس الانفس الوجودية المصدرية اى صيرورة الشئ
ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح
عنه الحكاية بالحمول فمفاد قولنا جأنى القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم
الحكاية بالهجي فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد
بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى
مصادق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في
الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب
الاسنادى نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قيل جاءنى القوم لا يستفاد منه الا حصول
نسبة الهجي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول
النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شئ من النسبتين
في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقاً
سواء اريد به نفس النسبة الحاكية او مضيقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما
كان باعتبار وضع المركب الاسنادى له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس
الا هيئة التركيبية الحملية والشرطية والامع ما بعد هاليس هيئة تركيبية لاحملية
ولاشروطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى
دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهاه على فهمي
القاصر ان المركب الاسنادى على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية فمعنى قولنا
جاءنى القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فاذا استثنى منه زيد
يستفاد لا محالة عدم كونه بتلك الحيثية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى
لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن
كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييمية كما هو

منه بمتأخرى الميزان فيمين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييمية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا فادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الامع ما بعد هارفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا اذ في الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييمية فرفع الحكم الايجابي يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييمية فقط ورفع المجموع وفي النسبة السلبية لابد من التقييمية وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم الايجابي برفع التامة فقط ففي هذه الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي اذ ح يكون رفع الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتمت خاطري بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمي وفساد قريحتي بمتبع عديل ايضا والاولى على التقيض واعتقاري باحصاء الاعداد الخيالية ﴿ قوله ﴾ اطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذهب ثلاثة حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة وحاصل الثاني ان العشرة تناولت ثم اخرج منها ما منع من الدخول في الحكم ثلاثة واسند الى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع بازاء سبعة همتى صار له اسمان مفرد ومركب ﴿ قوله ﴾ يمنع الحكم بطريق آه قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام ﴿ قوله ﴾ لا يقع عليه آه اي لا يطلق عليها لا حقيقة ولا مجازا ﴿ قوله ﴾ وهذا الكلام نص اه قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب الثاني ايضا ورد بان في المذهب الثاني المراد بالالف حقيقة غاية ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة عنها ﴿ قوله ﴾ وحجته هذه الحجج الثلاثة اوردها فخر الاسلام من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولها فهم

المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها حجة عليه **قوله** فاما اعدام
 آه يرد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله في حكم المشكوت عنه وانما اللازم منه
 عدم التكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لفظا وتقديرا **وقيل** ايضا ان هذه
 الحجة لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول
 بان عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم
 بالاطول **اجيب** عنه بانه جعل التكلم بالعشرة كالتكلم اذ لو افادت معناها لزم
 الاخراج او المعارضة وحيث لم يغد صار كانه لم يتكلم به **قوله** الاستثناء
 من المتناول **آه** قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية
 عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
 الاصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء
 متصل وما ذكره المصنف من هذا القبول لانه اريد بالجارية نصفها مجاز او اخرج
 النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن
 الحاجب هر با عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشترى الجارية الانصفها
 لم يردها نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان
 يراد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع
 القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد
 بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور
 في صنعة الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره رداعليه بان القائل بان
 المستثنى منه مستعمل في الباقي مجاز او الاستثناء قرينة كفى يسلم رجوع الاستثناء
 الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع **آه** ففيه ان
 قوله في اذانهم لم يدل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا
 اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لو لاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله
 اما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط

الاستثناء وكذا الآخر في اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث
التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لامن حيث ارادة المعنى المجازى
فانها بعد الاخراج وتام القرينة لاقبلها فالنفي اطلق مجازا على نصف الجارية
هو الجارية المقيمة لا المطلقة كاشترى جارية نصفها للغير فهام يتم التقييد
لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعاني الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية
ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من
مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
اذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولا شك انه لا فرق
بين الانصف والانصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير
فيدل على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى تجرى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التى تحتها بل من
الاعداد التى هو مبالغها على ما تقر فى مقره وثبت فى محله ﴿ قوله ﴾ ولو صح
فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفى جعلها جوابا
عن الحجة الاولى تكلف وردبانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان
حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا
على انه استخرج وتكلم بالباقي بعد الشيا فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول
على المجاز وما قيل ان الاجماع الثانى ممنوع ساقط لما صرح به الثقات كفخر الاسلام
وصاحب الكشاف والمعنى والنسفى وقال فى الباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء
استثناء اخراج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب
وغيره من القائلين بالمذهب الثانى على ان الاستثناء من النفى اثبات
وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة
المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفى وردبانه مراد المصنف على الحقيقة
اى لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافى اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به
هذا ﴿ قوله ﴾ ووجه المجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كمالو نفينا ولكن عدم
 الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه
 قوله **فصار** كقوله آه قيل عليه هذا في غاية الفساد للمقطع بان مثل قولنا
 اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصفى علة تامة للحكم بحيث
 لا يحتاج الى شىء اخر غير مسلم في شىء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول
 بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
 بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولان نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم من
 رجلا عالما بركا كرام عالم واحد وامان حلف لا اجالس الارجلا عالما فانه لا يحنث
 بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصفى قرينة على ان المستثنى هو النوع
 لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
 في العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات في القدح على مذهب الحنفية ردهم
 الله قال العلامة الفنارى النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا
 وصفت بها النوع تعم نحو لا اجالس الارجلا عالما حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم
 فلا يحنث بمجالسة اى فرد واحد فصاعدا بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفى وما
 كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع في صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس
 الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للمقطع بصحة الاستثناء في قولنا لا كرم من
 رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم واو على سبيل البديل ولو سلم
 فالتحلف لما منع لا يقدح في الاصل الكلى وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة
 وكون الوصفى علة تامة للحكم في حيز المنع ومنع عالية الوصفى في نحو قوله تعالى
 ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك
 اذ اريت الى عبدا آبقا فرددوه واكلها فاقته صريح المكابرة لظهور ان الايمان
 هو العلة التامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد
 ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير
 انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق جوازى وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى
 اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص في تناول واحد وان

كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا اجالس الارجلا
يحدث بهجاسة رجلين ولو حلف لا اجالس الارجلا عالم لم يحدث بهجاسة عالمين
واكثر ولا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الرجال الارجلا ولا انسانا لان المقدر
يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة
بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكرة دون الذات فاعتبر تعميمها
دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لي عبد البغافر ده لا يفهم منه الا العموم
لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي تعم فعمت
النكرة بتعميمها الا انص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم
كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المنكور
نكرة لا يتعين عند المتكلم والسماع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت في
موضع كذا رجلا كوفيا الان هذا الرجل المنكور تعين ذاته عند العهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا
لهافي الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحد اهكذا حققه المحققون رحمهم الله قوله رحمهم الله وايضا
صدر دليل اخر على ان في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا
من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانها جاء عمومها من ضرورة
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا تعم
لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي
ايجاب جزئي كما في ما جائئني احد الا راكبا و رديان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
بعينه هو المنفى في صدر الكلام فالمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها
بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهي جائزة كافي قولك ما جائئني القوم
الا راكبين بمعنى جاؤ راكبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لانقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والا ثبات فبما حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلى
جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس
كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا
تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل متروك دابنه وبين النفي وما قالوا
انه منقطع فلا اخراج فيه بل فيه حكم اخر وبانه محمول على البالغة كانه لا شرط للصحة غيرها
وبان الحكم مطرد فان كل صلوته بطهور صلوة حاصلة قطعاً وبين البطلان لمعارضته قاطع
دل على اشتراط امر اخر لا يضر فانه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل وبين
الحمل على البالغة خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبان الحكم في الصلوة الشرعية
غير مطرد والحسي غير مراد يدل عليه الاستثناء وبان ورود الشرع ابتداء بصحة
كل صلوته ملتصقة بالطهور غير متصور ﴿ قوله ﴾ يجيء في باب آه دليل آخر
على لزوم العموم في مثل المثال الهند كور لما تقرران من مراتب اثبات العلة
بطريق الايماء ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فلن العنوة سوط المفروض فلو كان الاستثناء
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلوة علة عدم الجواز وقيل عليه هذا
طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز
بل يفتقر الى اشياء اخر ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فهن اثنان يلزم جواز كل صلوته بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة
بعلية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط اخر على ان ما هو عديم الشرط
ومتحقق المانع صلوته فيلزم ان يكون ثابتة ﴿ قوله ﴾ وهو اقوى دليل قيل عليه
لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعمل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصح استثناء عنه قال
السيد الشريف هنا ما كبره لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء
المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان
المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصح استثناء عنه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة

الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل الاحتمال المجرد **قوله** **﴿** فلان معظم الكفار
 آمو قد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارى لا اللغوى والكلام فيه
﴿ قوله **﴿** ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بمنه
 الخصم لانه لا يدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى ان
 لا يصير النافي المصانع مؤمنا بهذه الكلمة اجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم
 للمنتطوق ولو كان حاصله لكان مطردا وقد انتفى في مثل لا صلوة الا بطهور كما قد ساق
 وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل
 الايمان حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
﴿ قوله **﴿** انه لم يعين حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركيب من الثلاثة
 ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما اورد ابن الحاجب بنا
 قاطعون بان كلام المستثنى والمستثنى منه وعرف الاستثناء مستعمل في معناه
 الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترى الجارية الانصاف الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على
 منه بكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا **﴿** قوله **﴿** اذ ليس المراد منه
 قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء
 حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعها
 كلياً ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلاً للمنهجين
 الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية
 فاما ان يراد بالعشرة في قولنا على عشرة الاثلاثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها
 وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المنهـب الثاني فهجرد القول
 بان المجموع موضوع للسبعة بالذات وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً وورد
 بان التناقض مندفع بما ذكر في بيان المنهـب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما حقه
 ان يعتبر وانه الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان
 ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى في لغة العرب وذلك لان العشرة التى
 اخرجت منها ثلاثة لا شك في انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها او قيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول واما ان يستعمل في معناه
الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا اصليا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة
كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسم السبعة لا على
انه وضع وضعوا احد ابل على انه يعبر عنها بل لازم مركب فهو المذهب الثالث فان
الشيء عقد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بركب يدل على بعض لوازمه
كما في قول الشاعر * شعر * بنت سبع واربع وثلاث * هي حب المقيم المشتاق * يعني
بنت اربع عشرة وهذا هو المراد مما ذكره المصنف رحمه الله وبه يندفع كل ما ورد ابن
الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث **قوله** * مع انه في حيز المنع قيل
جوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمن فوع بما ذكره
في الكشف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المتعجي بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
بجعلها اسما واحدا على طريقة حضر موت مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام
العرب واما غير مركبة منشورة فشر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من
باب التسمية بها فانه ان يحكى حكاية كما سموا تاتا بطشرا وبرق نحره وشاب
قرناها وكما الوسمى بزيد منطلق وبنت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة
الاثلاثة ليس محكيابا لمعربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضر موت
اي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور ورد بانه انما
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعوا احدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
على ان اعترض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركيب
الاسم من ثلاثة اصلا سواء كان محكي او غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييم
ولا يندفع المنع والنقض بالاستقراء ولا بالنقل عن الائمة ولا بما ذكره صاحب
الكشف **قوله** * وايضا قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد اعترض عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي
هذا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه انه اذا جاز اعراب الجزء الاول

في الموضوع الشخصي عند الاضافة ولم يحك حكاية فيما المانع من اجراء
 اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اذك قد عرفت انه موضوع
 بالموضع النوعي والامر فيه على سعة **قوله** **﴿** **﴾** بالاشارة يكون الحكم في المستثنى
 ثابتا بدلالة اللغة كالصدر بين ان حكم الصدر يثبت قصد او عبارة وحكم المستثنى
 ضمنها واشارة قيل عليه هذا انها يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما
 جائني الازيد وما زيد الاقائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابل وجه
 واوكلا حتى قالوا انه تاكيد على تأكيد لان النفي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته
 اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم صريحا ثبوته لفاعل فالاول
 تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد به منع السوق لذلك
 بل المقصود تاكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتاكيد لا يقتضي سوق العبارة
 لاثبات المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التاكيد على سبيل الاشارة فان المجيء
 لما كان مركزا للثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيع بما يدل على نفيه عن غير زيد
 يفيد مجيئه البتة وكذا في ما زيد الاقائم واما في ما قائم الازيد ولان هذا الكلام
 رد لمن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بانه متصرف به فكان نفي
 القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني اظهر فانه لما نفى عن زيد
 جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة
 تاكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما انت الاخر لان
 في الاستثناء حكم **﴿** **قوله** **﴿** **﴾** بحكم العرف آه قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العدى وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات
 وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ان جمهور
 القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بان المراد ان
 فيه اخر اجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجماع ائمة اللغة على ان الاستثناء اخراج
 وتكلم بالباقي اعدل شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف في الفرق
 بين العدى وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عنده بين العدى وغيره
 ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا يتأق لهما اثبات الحكم في
المستثنى على الحقيقة هذا ﴿ قوله ﴾ وهذا مناسبت يريدان التوفيق بين
الاجماع المنقولة بحصول القول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحاً مما
روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العاملون وهلك العاملون الا العاملون
وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي
على ذلك التعديل فليتمام ﴿ قوله ﴾ مما اوجبه الصيغة قصدا قال السيد
الشريف يريد عليه ان من اوصى بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس
مما اوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
القياس في باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها
لما عرف ان القياس يابى جوازها لانه تهليك مضاف الى حال زوال المالكية ولواضيف
الى حال قيامها نحو ملكتك غدا لا يجوز فهذا ﴿ قوله ﴾ لو وكل بالخصومة غير
جائز الاقراره ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير
جائز بالنصب صفة للمصدر المخوف اي توكيلا غير جائز به معنى انه وكل بالخصومة
واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار
لانه تصرف لفظي لا يعمل فيما يثبت حكمه بل يقتصر عمله على ما يتناوله قصدا
وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله في اللفظ قصدا
﴿ قوله ﴾ المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعا الا ذلك الذي لا يملكه
المدعى محققا لملكه الانكار شرعا ﴿ قوله ﴾ لانه قد ذكر ان الاقراره قيل عليه
الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصدا او حينئذ لا يتعدى اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والا قرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكاره عند فاذا
استثنى الانكار لم يستثن الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرط الاستثناء
ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كاسبق فيلزم منه ان يكون كل من
المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصدا هو
نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من

نفسه وما قال ان الاقرب اه في غاية البعد لان ابايوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار
 تبعاً للانكار وانه مما لا وجه له اصلاً بل جعله تبعاً للتوكيد بالخصوصة والتوكيد يحتمل
 الاقرار والانكار ويؤيد قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتاً بالوكالة ضمناً
 قوله **ان الاستثناء يطلق على اه صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع**
 مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس
 بينهما قد مشترك يصحح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول
 الرضى حقيقة المستثنى متصلاً كان او منقطعاً هو المنذور بعد الاوغوات مخالفاً
 لما قبلها نفيها واثباتها على عرف النجاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي
 من حيث المعنى **قوله** من امثلة الاستثناء اه مع ظهور اتصاله لان شرطه
 دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته
 له في الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناءه ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين
 منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كهن لا ذنب له بعد التوبة ولكن
 القاضى ابا زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعاً **قوله** والتائبون ليسوا اه
 لان شرط صدق المشتق قيام الهبة عمال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما
 في التاويل انه اذا لم يشترط قيام الهبة في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا
 يصح الاخراج لان التائب ليس به خارج عن كان فاسقاً في الزمان الماضى ليس
 بشيى لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عن صدق عليه
 اسم الفاسق في الجملة **قوله** وفي هذا نظره اجيب عنه بان الفاسق ان
 اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا صحة
 لاجراج التائب من الفسق لان القنف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه
 ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون
 الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان
 خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
 وهذا امر ادفعه الاسلام وردبانه لاخفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوة
 عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول من الاستثناء في الالية وحديث التائب

من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليمت شعري ان الفائدة
 الجديدة التي يعترى عنه الاستثناء المتصل ماهي في المنقطع وفخر الاسلام وغيره
 براؤ من هذا المراد قوله داخرون في اهلان الذين يرمون المشار
 اليهم باولئك عام يتناول التأنيبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافي
 التلويح الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به تخصيصا خبط بين لان
 الكلام ان الذين يرمون آعام متناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفسق يشمل
 كلا الفريقين لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب
 من الدخول في الرمات ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا غرضه
 بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت
 الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار او على التجدد والحدوث وما في التلويح
 ان منع دخول التأنيبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخر اجهوم عنهم
 بالمعنى الثاني ليس به وجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول
 بزيادة لفظ عدم في الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط اكثر منه
 في غير على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب
 من الذنب كمن لا ذنب له لاعينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختين الاماقد
 سلفي في نظائر كثيرة قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة آه قيل عليه هذا انما
 يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ماهو ظاهر
 الجملة والافلاتعذر للاتصال فلا وجه لانه قطع وردبانه على ذلك التقدير يلزم
 ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق
 ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعد اللتيا والتي
 فالاستثناء منقطع قوله واصحابنا قيدوه وهذا ايضا مبني على ان الالفاظ
 موضوعة للمصور الذهنية اى الشئ من حيث هو لا الاعيان الخارجية قوله
 الا هو الا لخصوصه من قوله عيني لان اللفظ موضوع للاشارة الحسية الى الوجود
 في الخارج المحسوس المشاهد قوله اذا تعقب آه من هب ابي عنيقة
 والشافعي الاطلاق في العود الى الجميع والاخير ومن هب بعضهم التفصيل بان انه ان

تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بنى تميم والفقهاء هم
العراقيون الازيد افلاخير والافلاجميع ومنه ذهب بعضهم التوقف وهم فرقان وافقوا
الحنفية في الحكم لعدم الدليل لافي دليل لعدم فقالت الاولى لا دليل على انه في ايها
حقيقة وهم ابو بكر الباقلاني والعزالي ومن وافقهما والثانية على انه مشترك فيهما
ولا قرينة تعين احدهما وهم المرتضى الشيرازي واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة قوله ^و وعندها الى الاقرب
الحلاني انما هو في ظهوره ولو لو يته لافي جواز وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل
عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدر واعليهم
قوله ^و وصرفه آه تنزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل
ان يكون دليلا لابطال ما ذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية
عطفا على الثانية مع اختلاف في الاسمية والفعلية والطلب وعدمه
وعلى الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحمود
في قذف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندها ينصرف
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيبيء ويبقى مانعا
زاجرا عن موجه ولا يسقط بالتوبة كاصله فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم
في الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيهما لا صارف عنها ولان الا
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاءه على مفاده
ولا يعدل عنه الا لضرورة المغير وهي تنفذ بالصرف الاخيرة فقط قيل عليه
لانزاع لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطفي على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم
يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاجرمه فعل ولم يسقط
الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بغض والمقنوف وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب

عفو القذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضاً فيصح صرف الاستثناء الى الكل
ورد بمنع ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة عقاب الله تعالى وعدم قبول الشهادة
وان لم يصالح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصالح لان يكون تنمة للحد
ومكملاله باعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب
كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ماذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
ردهما والتصریح بعدم قبولها لا محض السكوت حتى لو اضر الرد يجب به الاثم
والحق في الجواب ان الظاهر من عطى قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل في تمام الحد
للعطى مع المناسبة وقيد التأييد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم اقباه مسبب عن
فعل لسانه ر بما يصالح مانع عنه في المستقبل واما التأييد فانه تأييد الرد والالكان لعل
الفسق دائر امعها وهي ترتفع بالتوبة فلا يكون في التقييد فائدة بل يكفى ان يقال
ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون بنون قيد الابد وايراد اولئك هم
جملة مستأنفة لبيان عدم القبول وتعليله ثم استثنى الذين تابوا وقد اخرج ابن
ابي شيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عيول بعضهم على بعض الاحد ودا
في قنف وعن عمر رضى الله عنه الاجلودا في قنف او عجر بافي شهادة زور
او ظنينا بقرابة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري
وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وماعن عمر انه قال لابي
بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة يوجب غلوه
عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعاً غير هذه الآية لانا نقول هذا
مما يفيد والتكرار لاسيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز في القرآن وفيه
غموم الفائدة وظهور الحكمة قوله ﴿ وجعلنا اولئك مستأنفاً ازالة لما عسى
ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القنف الذي يحتمل الصق سبباً للعقوبة
التي تنذر بالشبهات مع انه ر بما يكون حسبة يعنى اولئك هم العصاة بهتاك
ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم يأتوا باربعة شهداء وانما لم
يجز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعل الفسق والالقال ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد بالتأييد لغوا على ذلك التقدير إذا الحكم يرد ومبني واملته ويسقط بزوالها
 وقد يقال لان العلة لا تعطى على الحكم بالواو بل ربما ينكر الفأورد بان ذلك يرد
 على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم دون
 العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى أن الاسمية على تقدير كونها تعليلاً
 لاستحقاق العقوبة تكون معطوفة للجملة الردية وهي ليست بمعللة بها فافهم
 قوله ﴿ ومن اقسام بيان اه قال في الكشف اتفق الشيخان يعني شمس الأئمة
 وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الواجهة الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله
 جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان
 انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعاً للقاضي الامام أبي زيد رحمه الله
 ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظر الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم
 لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان
 انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد حتى اوجب القصاص
 والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهراً معلوماً لصاحب الشرع
 فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم ﴿ قوله ﴿
 الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجبها ويبين بان المحتمل
 من الكلام النفي هو عدم ايجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التكلم بالعلة
 مع تراخي الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انعقاد الايجاب في الجملة بالكلية في الحال لافي
 المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هو بيان تبديل لان
 مقتضى قوله انت عز وجل العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم
 بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يبين
 بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخباراً بالواجب
 ﴿ قوله ﴿ وهو النسخ قال شمس الأئمة السر خشي رحمه الله هو ليس من اقسام
 البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهار حكمه الحادث عند وجوده
 ابتداءً والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بياناً لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فايما كان لارفع
لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبا لناسخ زال
التعلق المظنون استمراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب باخبار
الاحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما كانت **قوله** وقد انكره بعض
المسلمين اه قال ابو المظفر السمعاني في كتاب القواطع ان الاصوليين قد ذكروا
الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابي مسلم
محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله
كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن
خاله هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت القدس بالتوجه الى الكعبة وجوب التبرص حول اعلى
المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشرو وجوب ثبات الواحدة للعشرة بثباته
للاثنتين والوصية للوالدين والاقر بين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى
فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان
ذلك ولكن لا اسمه نسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا
لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم **قوله** اذ ثبت في القرآن اه قيل عليه
لانسلم ان بشارتهما بشرعه عليه السلام واجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت
احكام الشرايع السابقة لاهتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقرر لها
فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التمايم فتبين يلها يكون نسخا
وانت غيير بان كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرايع السابقة والاحكام
المتقدمة لا على سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ
بجواز عدمه في صورة مخصوصة فهو انما يتوجه على من يدعى الوقوع بانه
لم لا يجوز ان يكون الاحكام السابقة موقفة ومنع المنع غير موجه لاحالة **قوله**
ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع في اطلاق لفظ النسخ لورود التنزيل به بل في
ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل

جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا يمكن المخالف من التقصى بان
الشرائع المتقدمة كانت موقفة الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته تعالى ذلك نسخا لاتنافيه
ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على
ان الشرائع المتقدمة كانت مطلقة مفادها التأييد لا موقفة واللم تكن منسوخة واستحال
ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا
﴿ قوله ﴾ لوجود التحريف في كتبهم قد ثبت ذلك ثبوت الامر له وظهر ظهورا
لاخفاء معه باعترافي زعماء ملتهم واضطراب نحلهم وتناقض عباراتها وتهاافت
احكامها واعتباراتها وقلة النقلة وعدم الوثوق في الحملة ﴿ قوله ﴾ ولنا ان حل
الاخوات آه قيل عليه هذا لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بل ليل
نقلى ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من
يدعى امتناعه فلو تمسكوا بليل نقلى فقد سبق جوابه بانه لا يقوم به الحجة لوقوع
التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت
بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعي قلنا قد ورد في التوراة ان
الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيهم فيكون حكما شرعيا والاصل
في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبغاؤها
في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد الزيل ولا يقدح فيه الاحتمال بل دليل
لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركو اسدى في زمان فرفعها يكون
نسخا لاحتمالنا نقول الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرفت في محله
﴿ قوله ﴾ وحل الجزء آه اعترض عليه باننا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت
في شريعته على الاطلاق بل انما احل له ذلك في حق هو خاصة حتى لم يحل له التزوج
بسائر بناته ولا لاحد من بنيهم ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنات
على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهيا بوفااته كانهاء الصوم بالليل
وهذا ظاهر لاخفاء فيه ﴿ قوله ﴾ مشكل آه انت تعلم ان بقاء الحكم منتهيا به
عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعد
عليه السلام بالنسبة اليها ﴿ قوله ﴾ وخطر ببالي قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حجية الاستصحاب أصلاً فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن
 مذهبه فلا يتم الجواب وردبانه أنها يمنع حجيتها بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيها
 لم يعلم عدم المغير **قوله** **﴿** وثانيهما آفة قيل عليه ان فخر الاسلام قائل بان
 البقاء بالاستصحاب **﴿** فالقول بان البقاء ليس به يكون دفعاً للكلامه لا توجيهه **﴿** ورد
 بان الاشكال الوارد عليه يرد على غيره من الحنفية رحمه الله فلا بد لهم من التقصي
 عنه فهذه الجواب من جهة هم كما يشير اليه قوله ان لا نقول ولكن في كلامه نوع تسامح
 اعتماداً على ظهور المراد **﴿** قوله **﴿** وايضاً يمكن آه بان يعلم الله تعالى بان المصاحفة
 يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهي عنه في وقت آخر واعتبر هذا من امر الطبيب
 للمريض بدواء خاص في وقت لمصاحفة ونهي عنه في وقت آخر الا ترى انه
 لو نص الله تعالى على التوقيف بان قال حرم عليكم العمل في السبت الى سنة ثم
 هو مباح لكم بعد ذلك كان حسناً ولم يكن بداً في شيء فكذا فيما اطلق اللفظ
 في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفلوت في الصورتين بالاعلام بتبديل المصالح
 قبل ورود زمانه في الاول واخفاؤها في الثاني بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغنى
 بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة
 والشيخوخة فان ذلك تصري في الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصاحفة
 وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعائهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتاً بعد وقت
 وان لم يطلعوا على تناسيلها واذاجاز ان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه
 بمرض او غيره جاز ان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب
 شيئاً برهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جاز ان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح
 كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الزمان والافات
﴿ قوله **﴿** ثم هذا امان بالحقة تايد آه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا
 في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تايد او توقفت من
 الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار
 صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي
 الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمرا بدأ لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه إلى الكذب والتناقض إذا لم يبد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب، وأما إذا كان قيداً للموجب مثلاً مثل صوم موأبد فالجمهور على جواز فيه إذا لا يزيد في دلالة على الوجوب في جميع أجزاء الزمان على دلالة صم غد على صوم غد وهو قابل للنسخ والتناقض إنما هو بين أيجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام إيجابه ﴿قوله﴾ و أما شرطه أه قال في التحقيق أعلم أن للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فإن العجز والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخاً وكذا إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخاً ومثل كون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه فإن الغاية والاستثناء لا يسميان نسخاً ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها يختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البطلان للمنسوخ واشتراط كونه أخيراً من المنسوخ أو مثله فإنها شروط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به أن يمضي بعد ما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع المأمور به فعند أكثر الفقهاء وعامة أصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط وإليه ذهب بعض أصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ الإمام أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين أحدهما أن يراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غد ثم قيل قبل انفجار الصباح لا تصوموا والثاني أن يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما إذا قيل لأنتان اذبحا ولدك فبادر إلى أسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تنجحه أو شرع في الصوم في قوله صم غد فقبل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على أن حكم الأمر وجوب الفعل أو وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف بما لا يطاق وكن لو بنيت على وجوب الاعتقاد لا يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والا^{ول} باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب
اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا يجب اعتقاد فعل غير واجب
محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى
ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما
لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وهناك لك فان المأمور اذا
كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر على الشان على ظاهر الامر في حق وجوب
العمل يعتقد ظاهر او يعزم على الاداء ويهمل اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه
فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بان لا يجب عليه الفعل ففي الامر بفتح
الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب النسخ وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
تعظيما لمره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر
لفائدة المأمور لا غير ولما عسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى
بن لك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة
﴿ قوله ﴾ فقبل حصوله اه فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب
بطهارة كان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهى لما تناول الامر على الحد
الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانهما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من
حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما يطلب من المأمور
ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر
بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما لا بطريق الحقيقة ولا بطريق النجاس لان قوله
افعلوا لا يصاح عبارة عن اعزموا واعتقدوا وبوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا
غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

قوله ﴿ وجاعل الذين آه في الكشاف ومتبعوه هم المسامون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من
 النصارى فانهم اتبعوه وصدقوه بانهم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
 فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها
 وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامتة على الدين كله وايراد هذه الآية مثلا للتأييد
 فصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثلا
 فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف
 والكرامة كالشهادة ونحوها ﴿ قوله ﴿ قبل التمكن من الفعل فان قيل بل لم يوجد
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل
 لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه
 كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان
 يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لمؤخر شفقة على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى
 بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما مد فوع بانه ثبت في الحديث انه سال
 التخفيف على امته غير مرقو كان موسى عليه السلام يحث على ذلك وما زال يسال
 ويحجبه به حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴿ من هذا القبيل آه لانه امر به لقوله
 افعل ما تؤمر ولقوله وفديناه بنبح عظيم والفاء انما يكون بدلا عن المأمور به
 ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدامه على ترويع
 الولد بتله للجيبيين وامرار المدينة على حلقه ثم نسخ ذلك والالكان تركه معصية
 ولو كان المأمور به مقدمات النبح لما احتيج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله
 وهذا من مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بالنبح المضاف
 الى الولد لان احد الايفهم من الامر بنبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر
 مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الان الشاة سميت فدألتصورها تصور
 الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب النبح المضاف الى الولد ﴿ قوله ﴿ ليس بنسخ
 وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بنبح الشاة بل المحل

الذى اذنى اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو
 المنصوص عليه بقوله تعالى وفى يناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم
 على الولد فى قبول الذبح المضاف الى الولد كمن روى سهم الى غيره فتقدم على
 المرمى اليه اخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتل السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء
 خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولما سميت الشاة فداعلم ان الذبح
 المضاف الى الولد اقيم فى الشاة وصارت قائمة مقامه فى قبول الذبح مع بقاء الامر
 مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب وحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه
 الصلوة والسلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فدى بالقربان واما تسميته
 سبحانه اياه مصداقاً للرؤيا فلانه باشر ما فى وسعه من اسباب الذبح ومقدمات
 الفعل اقصى ما يكون منه فصار به ذا جامعة قالها امر به واما المتولدات من الانقطاع
 ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح فى الولد وان انتسخت بصيرورة
 الشاة فداعنه لكن لانسلم انتساخ الامر والاصابة بلبقى الامر مضافا الى ولي
 حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلاً لاضافة اليجاب
 اليه كذا فى الكشف نقلاً عن الاسرار والطريقة البرعريية **قوله** عادا حرمة الاصلية
 يعنى ان مظنة محلية الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه وجوب
 هذا الفعل فلما صارت الشاة فداعنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم
 انتساخ المحلية فى الولد فلانسلم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة
 ذبح الولد لم تكن حكماً شرعياً بل كانت ثابتة فى الاصل فزال بالت بالوجوب ثم
 عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخاً ان لو كان حكماً شرعياً
 وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكماً شرعياً **قوله**
 على ما يأتى من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لانص فيه لان نقض حكم
 النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه يجوز ذلك لانه بيان كال تخصيص
 وكان ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه فى الحقيقة
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلى لابلخفى وجوز
 ابو الحسين البصرى نسخ القياس الوجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما
 وجد بعده بنص متقدم وبإجماع وبقياس ومنعه المناابلة وعبد الجبار الهمدانى

والجمهور على أنه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر في الميزان نسخ
القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي
والدليل المعارض ان كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل
حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده **قوله** ولا الاجماع ذهب
بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابراهيم وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص
والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره في آخر باب
الاجماع وعند الجمهور لا يجوز شيء من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا
يتصور حدوثه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون
الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بانه يجوز ان يكون مستند الى
نص راجع على سند المنسوخ فلا يلزم ان يكون خطأ ولا كون هذا ناسخا
لجواز ان لا يعلم تراخيه ورد بان الاول لا يخلو من كونه قطعيا او ظاهريا فعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل حجته لاحتمال **قوله** بفساد الاخيرين اه كذا ذكره فخر الاسلام
سalam والجواز من مذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من
الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو
من مذهب اكثر اهل الحديث منهم الحارث المحاسب وعبد الله بن سعيد والقلاني
واحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر مذهب الشافعي وبعضهم على انه
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول ابي حامد وابي اسحاق الاسفرائيني
وابي الطيب الصنعائي واحمد بن حنبل في رواية عنه وابي اسحاق الاسفرائيني
بالكتاب فجوزه من جواز الاول وعبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني
وتردد اقول الشافعي في ذلك وخرجه اصحابه على قولين وظهر ههنا انه لا يجوز
وقال السمعاني الاولى بالحق انه يجوز **قوله** يكثركم الاحاديث اه حديث
واه وقد سبق ذلك **قوله** واحتج بعض اصحابنا كابي المنصور الماتريدي
والفقيه ابي الليث السمرقندي وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان وجماعة

﴿ قوله ﴾ والى هذا اشار آه حيث اطلق لفظ الايضاً اى النى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة الموارث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجوه كمن امره غيره باعتاق عبده ثم اعنته بنفسه ينتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الغاء يدل على سببية الاول كقوله من زارنى فاكرمته فالوصية انما تجب لتبيين حق القرية فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله لكننا نقول بهننا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوارثين والاقربين فاما انتهاء جوارزها فلا يثبت بهننا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا فى النعمة الاولى فقد بقيت النعمة محلها لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انقضاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجوارز كالوصية للاجانب فعر فنا انه انما انسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفى اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهننا الاية هذا كلامه قيل عليه جوارزها ليس حكما بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المر تفق باية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجوارز مشروعية الوصية وكونها مفيدة لهلك ولزوم التعبد وهذا لاحالة حكم شرعى على انه قد سبق منه ان الاباحة الاصلية بالشرعية لان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى ﴿ قوله ﴾ متيقن آه اعترض عليه بانه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى فى القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى فى القرآن للمقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة واجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعاً واذا وهى متلو فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب واحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به

الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والا
 لتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال
 وجود غير من كتاب او سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل لوجوده
 وكذا التوجه الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا
 اخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندي ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة
 لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة
 بين يديه لانها قبله جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن
 ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال
 التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت
 بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم يوم اقتده لاننا نقول
 لدلالة الآية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا
 لا يوجد ذلك في اية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة ^{في} قوله ^{في} وحديث عائشة آه
 قيل عليه لا خلا في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى
 من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله احتج ابا حنيفة الله ظاهر في انه كان بالكتاب
 حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللكم ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وأشار
 الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل
 النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التاييد اذ البعية المطلقة
 تتناول الابد ورد بان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضي الله عنها بل المراد
 انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والاعلمه غيرها
 فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى متلو منسوخ التلاوة غير ناش عن دليل وكون
 الاباحة بوحى غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللكم الآية
 انما يدل على حل من اتيهما اجرها لا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف وأشار
 شمس الأئمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا
 يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا اجواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
 لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى

لا تحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحرير ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
 النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التابيد اذ البعديّة المطلقة تتناول الابد
 توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
 مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فنلك يثبت بقوله تعالى انا
 احلنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج
 انتهى وانت غبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الأئمة
 رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التابيد في حين المنع ولهذا
 اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابراني بانه رد لاتفاق الصحابة وان قوله من بعد
 لا يفيد التابيد لأصراجه ولادلالته **قوله** وهو قوله عليه السلام يكثر لكم آه
 قال شمس الأئمة السرخسي وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف
 لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه
 مقيد بان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد لا المسموع
 من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذا روى
 لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته
 قطعاً على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابو بكر
 الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهري رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وتهاك فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم ونحن معاشرا لانبيا لانثرت
 ولا نورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
 الآية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب
 به ولم ترص به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم
 يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظنيا عندنا وعندي كل من لم يسمعه من في رسول الله
 عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحا في جلالة
 احد منهما ولا مورثا للنقيصة فيهما وقال القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله

لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه
 فتدبر ﴿ قوله ﴾ ان يكون النسخ يعنى موجب ﴿ قوله ﴾ واما المنسوخ اى
 من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف ﴿ قوله ﴾ وقد يرفعان آه
 بمعنى انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لا بمعنى انه يرفع عن الواقع بعد ثبوته
 فلا يردانه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به
 بالهوت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احواله البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق
 لا لورود الاعتراض والشبهة ﴿ قوله ﴾ فلا تنسى الا ما شاء الله أه يدل على جواز الانساء
 في القران والاخلا الاستثناء عن الفائتة وكذا قوله تعالى او ننسها وعن عائشة رضى الله
 عنها كان فيما انزل لعشر رضعات عر مات فنسخن بخمس وروى ان سورة الاحزاب
 كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم اوتى قرانا
 ثم نسيه فلم يكن شيئا وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا
 للملاحة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى اننا نحن نزلنا الذكر واننا له
 لحافظون اى عن الخياع في الدنيا ﴿ قوله ﴾ بناء على انه لا يقول بمفهوم آه
 ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهوا والاعتد ارعنه بانه مبنى على ما علم من
 عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت
 بل حكم بانه عند الحنفية رحمهم الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم
 لكان رفعه نسخا عند بعيد والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العدم دمايقوله
 بعض الاكابر من الحنفية كابي جعفر الطحاوى وابي بكر الرازى وصاحب الهداية
 وغيرهم ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى اقال في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة بنسخها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
 بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزييد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من
 من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزييد
 عليه تاخر ايجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط
 الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزانى مع اتفاقهم
 على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزييد عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهاده في حد القذف مقارنا بالجلد فذهب عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معني وان كان بيانا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين **قوله** وقيل نسخ ان غيرت آه واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان من ذهبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان من ذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل الزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو غيرنا الله بين الواجبين لكان زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه وقال الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم تكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم الزيد عليه في المستقبل كزيادة التغريب على الجلد وعشرين على حد القاذف كانت نسخا فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له **قوله** فانه فسر آه قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبنى للمفعول فان ابن الحاجب انها فسر تغيير الاصل بان يصير وجود الزيد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل به اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وردبانه لافرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبر

الـابـوجـوب الـاعـادـة والـاسـتـيـنـافـي أن لم يـؤت مع الزيادة على أن لزيادة شرط
 منفصل كالطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستيناف بدونه
 والقول بان الثمانين بقى وجوبها واجزأ وهما عن نفسها مردودا لا وجوب للثمانين
 على تقدير الزيادة فلا جزأ لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو
 المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزأ وهما عن نفسها باق على تقدير الاتيان
 بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه
 قوله ﴿ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان المثلين الاخيرين
 لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا
 القول هو مذهب القاضى عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على
 الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير
 بين فعلين وان كانت نسخا لكن لا من حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما
 سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين فبه المصنف على
 احدهما دون الآخر ﴿ قوله ﴿ وقيل القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت
 الزيادة المزييد عليه اتصال اتحاده بحيث يكونان جزئين لامر واحد واحترز به
 عن الشرط كالطهارة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ
 ﴿ قوله ﴿ بالتخيير في اثنين قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو
 ليس به مرتفع والمر تفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلى
 فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب
 احدهما ولا شك ان الاجزأ يرتفع بالثاني ﴿ قوله ﴿ فترفع اجزأ الاصل آه قيل
 عليه معنى الاجزأ امتثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك
 ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
 توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصلى فلا ولى ان يقال انه
 نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزأ وان ام يكن من
 الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرفت في محله ﴿ قوله ﴿ المطلق
 يجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم
 اهو هو كالعام بدلا والتقييد ينافي فيه فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان المقييد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فإن كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم المخالفة كان نسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولا بمفهوم المخالفة وبان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعى لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة القيد على ايجابه لانه يقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه لا يكون قولا بمفهوم المخالفة هذا قوله في قوله قالوا حرمة آه قال ابو الحسن البصرى فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقله زوال عدمها النى كان ثابتا وثانيها ان المزال به هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة بنسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا تسمى بنسخا وثالثها الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تنزل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهد الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهد التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شىء اخر لتوقف الخروج عن العهد على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذلك هذا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الجلد وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلمة الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا واجاب عنه صاحب الميزان بانه لا نسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

ملايثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيًا ولأن المجلد
 متى كان واجبا ثم جأ نص التغريب متراخيا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكتا
 عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما
 شرعيًا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخ الحكم شرعي
 وهو وجوب انتفاء التغريب لسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلبوا
 ولا تغربوا وعرف ذلك قطعًا وجاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون
 نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد أخرى فان سكوته صلى الله
 عليه وسلم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص
 عليه ثم ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس والاجماع فيجوز ههنا ايضا
 واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي
 معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قدور في الشرع في الفرائض المقدرة
 تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير
 حكم مقصود ﴿ قوله ﴾ لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
 موجبًا لكون الحكم غير شرعي ﴿ قوله ﴾ لم يكن شيئا لأن الوجوب وحرمة
 التارك يثبتان على عدم الخلف واعتراض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
 غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية
 الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبانه
 لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم
 نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيًا
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ماسد
 مسد هو نزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوبهما مثلا على التخيير في شيء كهافي
 خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا
 لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيئا من الاحكام حكما شرعيًا
 مبالغة وتهويل في رد الخصم والزأمة كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض

بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلوة والصوم ووجوبهما ^{قوله} ^{قوله} أي فالواجب هنا
 على أنه خبر متبني ^{محمّد} وفي قيل عليه لو سلم أفادته انحصار الاستشهاد في النوعين
 فالمتقدير الصحيح فليست تشهد وأما المستشهد رجل وأمرتان لأن أصل الاستشهاد ليس
 بواجب واجيب عنه تارة بأن القاعدة أن الأمر إذا ورد بشيء غير واجب ينصرف
 الوجوب إلى قيوده فهنا انصرف إلى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره أن
 أصل النكاح ليس بواجب مطلقا لكن إذا أريد النكاح يجب أن يكون عند الشهود
 وأما القول بأن القسمين للاستشهاد ولا ينافي أن يكون للشهادة قسم آخر فليس
 بشيء لأن السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عن فلو شرعا
 وأخرى بأن قوله تعالى فاستشهدوا ^{قوله} في حق الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم
 الانحصار لأن التفسير بيان لجميع ما أريد بالجملة على أن نقل الحكم إلى ما ليس بمعتاد
 وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على أن غيره ليس بمشروع قيل عليه غاية
 ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيره مما لا يعتبر عند
 التداين لكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قال العلامة الفارسي رحمه الله
 هنا فاسد أما ولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداين أيضا وأما ثانيا
 فلان الاستشهاد في التداين لتيسير الأخذ والاثبات عند الإنكار والتحاكم فيكون
 المعتبر في التحاكم والقضاء وأما ثالثا فلان الإجماع منعقد على أن هذه الآية هي
 المفيدة للاستشهاد في باب القضاء ليس مفهوم الانتها ^{قوله} فلا يزداد
 التغريب بأحاديث وردت في ذلك قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية
 الوضوء بادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الأحاديث النافضة
 للوضوء بإيجاب الوضوء عن القهقهة فكانكم أجزتم الزيادة على نص بإخبار ضعاف ولم
 تجيزوا بإخبار صحاح ومن زاد الحلوة على أيتي الطلاق قبل المساس في إيجاب العدة تكميل
 المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح
 كانها كما في دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بأن النبيذ في حكم الماء لأن النبي صلى الله
 عليه وسلم أشار بقوله تمر طيبة ومأطهور إلى أن المائية لم تزل بالقاء التمر
 فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجد وأما فلا يلزم النسخ وأما جعل القهقهة

من النواقض فنظير إيجاب عبادة بعد عبادة وإتمام تكميل الوهر بالحلوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وبئذ لا تَلَّأ تَلَّأ أخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ﴿ قوله ﴾ على سبيل الغرضية فلا يرد إيجاب قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل الأركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وإنما لم نوجب التفریب لغزابة في حديثه مع عموم البلوى والتفويض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضا ما أتى به منها ومن غيرها والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرائتها فرضا واجبا معا وهما متنافيان لان الفرض ثابت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا مانع فان عند تغاير الحثيتين فان افتراضها من حيث كونها قرائنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة على الخصوص ﴿ قوله ﴾ بل هو شرط المصلوة يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والاثم بهما تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرية بمعنى انه لا يكون قرية بدونها وان لم يأتهم تاركها ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي ﴿ قوله ﴾ بمعنى انه ياتهم أه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثميا باعتباره ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثميا بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في المصلوة وتركها فيها اثم لا في غيرها ﴿ قوله ﴾ الصلوة هي الاصل والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو الزيد عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ﴿ قوله ﴾ لم يجعل تلك اى واجبات ياتهم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من العرس واجب بمعنى انه لازم بدليل
 ظني وانت خبير بانه فرض عملي وعلى رعم المجتهد والفرق ان الواجب في شيء
 لا ينتفى ذلك الشيء بانه فائته بخلاف الفرض العملي فانه ينتفى بانه فائته في رعم
 المجتهد وان لم ينتفى قطعا **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير
 وحذف هيف مع لطف الابهام فان اباحنيقة الامام اسم ابية ثابت كما ان اصول مذهبه
 ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة **قوله** حال المتكلم اي الذي يتوقع
 منه التكلم **قوله** لخالها اي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج **قوله**
 والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته
 مع امتناعه شرعاً لولا الرضا ومع وجوبه عرفاً عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيء
 منها وكيف وربما سكوت الولي لفرط الغيظ او للتأمل في صلاحيته الاذن فياذن
 وكذا سكوت الشفيع **قوله** وعند الشافعي رحمه الله المائة جملة يعني ليس
 عطف الدرهم تفسير لها لان مبنى العطف على التفسير ومبنى التفسير على الاتحاد
 على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة
 من الدراهم والالكان القول على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف
قوله بضرورة الكلام اي ضرورة طوله وهجنته **قوله** حذف المعطوف
 عليه اي تميزه اعم ان المعطوف اذا كان عدد افلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه
 وبيان له ولا اذا لم يكن عدداً ولا مقدراً بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا
 يكون بياناً وتفسيراً له وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او
 بالوزن نحوه على مائة ودرهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعرف على السكوت
 عن مميز عدد عطف عليه الاثمان او المقادير خلافاً للشافعي واستدل المصنف
 عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب **قوله** على انه لا يثبتان في الذمة دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلازم لفظ على لان موجب
 الثبوت في الذمة ومثلها لا يثبت في الذمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل
 الثوب لضرورة حاجة المالك ليس الى راعس المال دون العبد لعدم العلم بقدره
 وصفته خلافاً للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف عليه ﴿ قوله ﴾ قياسا على العدد ^ب لا يقال المفسر فيه مبرز المعطوف
لأنفسه فكيف يستقيم القياس عليه لأننا نقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه
يكون من جنس المعطوف درهما ودينارا أو غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس
وإن أريد ابتنا الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة
وأنت خبير بأنه من باب حمل النظر على النظر وليس من باب القياس في
شيء ومراد المصنف المعنى اللغوي وبيان المناسبة ﴿ قوله ﴾ والجامع كونهما
مقدرين قد عرفت أن هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس
بيان العلة المشتركة بين الأصل والفرع التي يبتنى عليها القياس الفقهي فلا يرد
أننا نسلم أن العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للمشاركة فيما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالحبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة
ودرهم إذ لا إبهام في المعطوف فلا يحتاج إلى التفسير ﴿ قوله ﴾ الإجماع لغة العزم
والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا أي عزم واجمعوا أي اتفقوا والمعنى الثاني أنسب
بالمعنى المختار الشرعي والظاهر أن معناه الأصلي هو العزم ويلزمه الاتفاق إذا
صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظي ﴿ قوله ﴾ اتفاق أمة محمد
صلى الله عليه وسلم باشتراكهم في القول والعمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف
يفيد أن الإجماع لا يتصور من واحد وإن ذهب البعض إلى أن قوله يكون حجة
فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام أمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل
فيه اتفاق من دون الجميع ولا اتفاق الأمم السالفة مطلقا وغيرهم ولا في العقليات
من جنس المعتقدات أو غيرها مما لا يتطرق إليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف
بل الواجب في الأول إثبات ما أثبتته القاطع ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وعدم
التجاوز عن حد الدلالة في معناه وفي الثاني توكيده إلى البرهان والكون معه أين
ما كان فما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة أذلو
صح ذلك فاتفقهم عليه غير مستند إلى حديث أو قياس فقهي مستنبط لأن الإجماع
لا بد له من سند شرعي لا يتعد عنهما هذا ﴿ قوله ﴾ في عصر أي في عصر
ما إلى عصر كان بعد عصر النبوة ﴿ قوله ﴾ حكم شرعي أي فرعي ما هو زمن

الشرع باصله المنصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والا فلا استناد للعقائد على الاجماع وحجيته فانه لا يتصور فيه ولا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سننهم ان كان قطعيًا كالقرآن والسنة المتواترة فلا يثبت الحكم الالهي ولا يضاف الاليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لابهت التحصيل وان كان ظنيًا فلا يصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئًا مقصود التحصيل بنفسه بالنات شرعا ولم يزد به التكليف اصلا بل انما يحصل شيئًا فشيئًا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في عادية متجدة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سايف هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيًا فبا لاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة ليس بشيء لما عرفت ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل والترك يحصل بتوارد الاراء للعمل به شيئًا فشيئًا وتعاور الظنون به واحد بعد واحد لا يجري في العقائد **قوله** وبعضهم وهو ابن الحاجب ومن يحذو حذوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب وتبدير العساكر وحفظ الدروب واعتراض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب ورد بانه ليس شرعيًا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقائد فانها ياتى ثم تار كما مع عدم كونه شرعيًا بهذا المعنى ونحن نقول حجة الاجماع انه اهي في الاحكام الشرعية وهى المسائل الفرعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى له في غيرها من قبح المعقولات مثل ان النائب اقوى او الضبيع وان النيل الطنم ماء او الفرات ونحو ذلك مما لا تكلف فيه اصلا **قوله** فالاجماع عليه يكون اخبارا ومن هذا القليل اجماهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتمارين اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل عن اهل اللغة **قوله** فاجماهم على ذلك من حيث اه قيل عليه الحسى الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيفيد الاجماع قطعيتها واثبت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه
اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من المخبر الذي يقف على المفيدات
فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج
الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مسلخ وان وقع فيحمل على السماع وايضا يلزم
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه ﴿ قوله ﴾ في أمور ستة ذكرها
المصنف رحمه الله فيه ما بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
وهو السند وناقله ولعل اقحام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث
ههنا في امور البحث الاول لاقضاءه سبق متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا
ريب ان الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه ﴿ قوله ﴾ ضرب امرأة
في الكشف وغيره ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته الى اسقطت الجنين
فساور الصحابة رضى الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت موءدب
وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جرم رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد
عشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صديقي فقد استجاز على رضى الله
عنه السكوت مع اضرار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوتة دليل الموافقة
حتى استنبطه ﴿ قوله ﴾ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار
الخلاف بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبه عند اشافعى المذهب
لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت
وصارت معلومة ﴿ قوله ﴾ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت
بعد وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيهما مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن
اظهار الحق وتركاللواجب عليه احتشام الغير وعذالة المجتهدين ما نفعه عنه
ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من مغارهم الرد على كبارهم وقبول
الكبار منهم ﴿ قوله ﴾ وعدم الغرم عليه كان حسنا هذا التاويل يرد ما اشتمل
عليه الواقعة من التفصيل على ما في الكشف ولنا ذلك سامه ﴿ قوله ﴾ وحدث الدرة

غير صحيح أه لأن عمر رضى الله عنه كان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة
 فيقدمه لفظاً بنبه وقوة ذهنه وينظرون ولا يهابون احداً في اظهار الحق لانهم كانوا
 يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصيحاً والسكوة عشاو المناظرة
 في مسألة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله
 عنهما لم يخبره بقوله مهابة له وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان
 يقول غص بالغواص سنسنه اعرفها من احزم يعنى انه شبه العباس رضى الله عنه في رايه
 ودهائه **قوله** وكان عمر الدين للحق ومن لينه وانقياده له كان يقول لاخير
 فيكم ما لم تقولوا ولاخير في ما لم اسمع ويقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوب الحمد
 لله اننى جعلنى بين قوم اذان غت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة
 في المهر في خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل فى كتابه واتيمم اعميهن قنطارا
 افتمنعنا عن ما اعطانا الله فقال امرأة فاصمت رجلاً فخصمته وفي رواية انه بكى
 وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على
 جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلاً فلم يجعل على ما فى بطنها
 سبيلاً فترك وقال لولا معاذ لهلك عمر وسبع رجلاً يقرأ قوله تعالى والسابقون
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله
 والذين وكان يقرأه وبغير واو قال من اقرأك قال ابى رضى الله عنه فدعاه فقال
 اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالنفخ فقال صدقت وان
 شئت قلت شهدنا وغبتهم ونصرنا وخذلتهم واوينا وطردتهم فكيف يستقيم لابن
 عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابلا حجة مهابة له **قوله**
 ولما شرطنا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون
 السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك والجواب ان التصويب
 والاستقرار لا يمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن ما خذه لا بطريق الانكار
 على العادة الجارية فى مباحثة المجتهدين فى طلب الحق كما فى مسألة الجد والاخوة
 والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرفت فى موضعه
 ثم ان التصويب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه من هذا

لنفسه ولا ان ياخذ به غيره ﴿١﴾ قوله ﴿٢﴾ اختلفوا في علة الربا علم ان علة الربا
بمعنى الباعث الداعى على تحريمه عندنا هي قصد صيانة حقوق الناس وحفظ
اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرفى للحكم فان الكيل
والوزن يعرف الميالة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعى رحمه الله في قوله
الجديده هي الثمنية في النقيض والطعم في الاربعة والتجانس شرط عمل العلة
والمساواة تخلص من الحرمة التي هي الاصل عندهم وفي قوله القديم الطعم مع
الكيل او الوزن وعند مالك رحمه الله الادخار والاقتيات وظهور قصد الصيانة
من ايجاب الميالة والتعاقب في الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والمالح مثلاً بمثل سوء ايسوا يد ابيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف
شئتم اذا كان يد ابيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عباد بن الصامت رضى
الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضل عن فقيهه فن لبيب اروع وعن
محمد رحمه الله كل شئى حرم في الكثير منه فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبد
لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحلته في افراد بنى ادم مع وقوع الضرورة
الداعية عليه في ذلك كما قال * شعر * ولم ارامثال الرجال تفاوتوا * الى الفضل
حتى عد الف بواحد * وكذا البهايم فان فيها من الموءنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
مقياس معرفى وضع لضبط امثال ذلك والنقد ان قيم الاشياء واصول الاثمان كانها الحاكم
القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة ومساواهما من المقدرات من
ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتقاء يدعوا الى الاحتباس وتضييق الحوايج على الناس
والله سبحانه خلق كل شئى لانتفاع الخلق وام يخصه لزيد ولا لغيره ولا لغيرهما
فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم في الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف
ما سبق يد غيره اليه واهل البيع لا يضطر الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في
مساكنهم ومطاعمهم وملابسهم ومراكبهم وجملة هوايجهم ومن حكمته سبحانه
خلق الدراهم والدنانير حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب
وعلامه للمقادير ومما حجب ان لا منفعة في ذاتها ولا غرض في اعيانها ولو لكن يضطر

الحلق اليهما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك
 عن يملك الخنطة ويحتاج الى مركوب او بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لا بد
 من تقدير العوض اذ لا ينزل هذا متاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما في
 الوزن والصورة فلا يدري ان الخنطة بمساوي المركوب وربها لا يرضى صاحبها
 بالمركوب مثلاً ولا صاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد
 ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح في عينه
 ويقع من الاموال موضع الخرف من الكلام جاء له معنى في غيره وموقع المرات
 من الالوان في متوسط بينهما فيقال هذه الخنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف
 تساويها وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لذلك دون غيره فمن كان معه نقود
 وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها ويتخذ غاية لعمله فيبقى النقد مقيداً ينزل
 منزلة المكنوز ويكون كتقييم الحاكم وحبس القاضي والبريد والموصل الى الغير
 ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكنسى والحياسة
 والاختطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظاهراً ووضعا للشئ
 في غير موضعه واهمالاً للحكمة وايضاً علة لفطرة التي فطر الله عليها ذلك لان الخنف
 والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ الهياكل
 عن ان يتبددوا وانما الاواني لذلك ولا يكفي الخنف والحديد لما هو المقصود الذي
 اريد من النقود فمن اتجر في عينها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق
 الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر
 تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة
 الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
 الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من انية ذهب
 او فضة فكانما يجرجر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتحريمه الايداييد
 مثلاً بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاماً
 او دابة اذ ربها لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه
 بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع

احد النعدين بالآخر لمخالفتهم وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيشرق في الحاجات
 قليلا قليلا ففي المنع عنه ما يشوش المقصود وامامهما ثلثا فمن حيث انه لا يرغب
 فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث بجري مجرى وضع الدرهم على الارض
 واخذ عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يخاف في
 ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت لتيغنى بها او يتداوى او
 ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها
 لاعلى هذا الوجه توجب تقييدها ويمنع عن الانتفاع بها فينبغي ان يخرج عن
 المستغنى عنها ولهذا لعن الله المحمكر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
 حسن وضع الشريعة ومواخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيهما بدون
 المماثلة لافي الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونهما قيم الاشياء واصول الاثبات
 والحاكم المتوسط بين الاعيان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة
 وحفظ الحيوة وقد وردنا هذا الكلام تشوقا له وان لم يكن هذا التقييم مقتضى
 المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب **قوله** في العيوب
 الخمسة في مذهب الشافعي رحمه الله هي الحب والعنة في الزوج والرتق والقرن
 في المرأة والجناب والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها
 البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على
 الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة الهرة السوداء على الدم وفيها سوى ما
 ذكر البخار وهو ثمن الفم والرتق امرأة لا يمكن جماعها والقرن عظم في فرجها وفي
 الهداية والكافي والمحيط وغيرهما ان المرأة تنخير في عيوب الزوج لا هو فيها عند
 محمد رحمه الله **قوله** وعند البعض غسل الاعضاء القائل بوجوب الوضوء
 هو ابو حنيفة رحمه الله واصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف
 يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه
 وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم تركهما جميعا اللهم الا ان يقال
 الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي يوجبها ايضا **قوله**
 وقال بعض المتأخرين آه هو سيف الدين الامى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله

وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله **قوله** **﴿** والاجاز اذ ليس فيه خرق **﴾**
الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال
الامنى رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو
قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان
على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق لاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان
بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطية كل من الفريقين في
بعض مذهب اليه وهى تخطية الامة فيمتنع قلنا الهمتنع تخطيه كل من الفريقين
فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل
وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث
يصالح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن
قوله **﴿** ان كان يكون اى الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون **﴾**
ثابتا في الحلى **قوله** **﴿** ان القول الثالث مستلزم قبل عليه ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصدق
لاشئ من الشمولين بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح
القاضى ومن تابعه بثلاث الكل في زوجة وابوين دون الزوج وعبد بن سرين
في زوج وابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا لاجماع بشمول الوجود
ولاشمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث الكل في المسئلتين شمول
والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على
التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد
انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لاشئ من
الشمولين بجمع عليه بمعزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على
الانفصال الحقيقي بل الندى يناقضه ان يقال لاشئ من الشمول بثابت او كلاهما
ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتأمل فيه **﴿** اقول الثالث المعروف
عند ائمة النقل الموثوق بهم كالحافظ ابو عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان اللام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي
من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة
والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ورالعلماء واصح الروايتين عن على رضى الله
عنه لتلايلزم تفضيل الانثى على الذكر المساوى لها في الجهة والقرب على
خلاف وضع الشرع والثانى ان لها ثلث جميع المال في المسئلتين وهو قول ابن
عباس رضى الله عنهما وشرى القاضي وداود الظاهري ومختار ابى الحسن محمد بن
عبد الله المصري الفرضى المعروف بابن اللبان ومروى عن على ومعاذ بن
جبل وابن سريين اخذا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة اربعة من اثنى عشر وللأب
خمسة ولها ثلث الباقي مع الزوج لتلايلزم بخس الأب الى السدس مع توفير
حظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازى في تفسيرهما وجعلوه قول ابن سريين
وجعله القرطبي مع ابن عباس رضى الله عنهما فها في التلويح والمسلم وغيرهما
من تربع الاقوال وتعكس قول ابن سريين غلط **قوله** في الضمار
في القاموس ككتاب من المال الذى لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كان ذا
تسويق ومن الدين ما كان بلا عجل وقولهم جعل ضمرا ونافعة ضامرة هذا
قوله ولو كان امر او احدا فليس حكما شرعيا معناه بالاغراض من عدم
كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لاحالة من الاحكام الشرعية
وانما الخلاف في دخولها في الحكم التكليفى وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعى
وبالجملة لما كان القياس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان
العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكأنه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون
الانصاف ريجا من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربوا في
غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عنهم الربوا فيه عدم اصلى لاحكم شرعى
نعم جواز البيع متفاضلا في غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه **قوله**
كجواز النفل دون الفرض في الكعبة اه هذا ليس من هذا الشافعى رحمه الله بل

منه به الجواز مطلقا الا الى الباب اذا كان مفتوحا والعقبة غير مرتفعة ولا ستره
دونها قدر موزنة الرحل على ما عرفت في كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح
به في شرح الوفاية وغيره **قوله** وكبيع الملاقيح قيل عليه هذا خارج
عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة
مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالآخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان محل
الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر
على واحد منهما وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقيح وافادته
في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم انفاقيهما على
عدم الافادة في صورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
المسئلتين في هذا القسم اذا لم يقدر بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا
عليه واشتركا في النهي عنهما يكفي في تعاق احديهما بالآخرى ولا يضر
تفاوتهما بالبطلان والفساد **قوله** يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله
اي ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض به في المجلس او باذن البائع
حتى يكون مضمونا لو هلك عندا لمشتري على خلاف فيه وجوب فسخه والا
فهذا القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعي رحمه
الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعي رحمه الله استثنى بيع الامة
فقط استدل لا لا بحد يث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين في شراء بريرة وتقدم
للخاص على العام على ما هو منه به وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط
في هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا محمد بن
سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت
بها باحنيفة وابن ابي ليلى وابن شبرمة فاتيتم اباحنيفة فسالتة عن البيع والشرط
فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيتم ابن ابي ليلى فسالتة فقال البيع جائز
والشرط باطل ثم اتيتم ابن شبرمة فسالتة فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت
سبحن الله ثلثة من فقهاء العراقي اختلفوا في مسئلة واحدة فاتيتم اباحنيفة فذكرته
فقال ما درى ما قال احد ثنى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى

واخرج هذه الحكاية
ابو سليمان محمد بن
ابراهيم الخطابي في
كتاب معالم السنن
مختصر اقاله ثنى
محمد بن هاشم عن
عبد الوارث بن
سعيد واخرجه ابر
اهيم بن عبد الرحمن
القراري في باب بيع
وشرط ومحمد بن
الحسن الواسطي عن
طريقه وغيرهم * منه
رحمه الله تعالى

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت
 ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما قاله ثنى هشام بن عروة عن ابيه عن
 عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون
 الولاء لهما البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما
 ادرى ما قاله ثنى مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضى الله عنه
 قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها الى المدينة البيع جائز
 والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه
 ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعى رحمه الله فانه وافق ابي
 حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على
 العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيماتن اولاه لان العام ظنى الدلالة عنده
 واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن
 نقول مع ذلك ان العام قطعى كالحاص يقاومه في الدلالة فينظر في اسباب الترجيح
 فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة وناخذ به على ما فيه الاباحة تحاشياً عن تكرار
 النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثى جابر وعائشة رضى
 الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهى دون العكس لئلا
 يلزم التكرار لهما ان الاصل في الاشياء الاباحة واورد على الشافعى رحمه الله
 بان حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث
 وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
 بن عمرو بن العاصى ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد
 بن عبد الله وهو تابعى لم يدركه النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين
 يكون الحديث مرسلًا والاسناد منقطعاً واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجدايه
 وقد ورد مصرحاً فيما اخرجه ابوداود والترمذى والنسائى ولا يذهب عليك
 انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فاي فائدة في التصريح باسمه بضم
 حسنه الترميذى وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كان الاجماع المركب أجمعاً
 شرعيًا مطلقاً كينى يصح للشافعى رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول اخر يخالفهم فيه **قوله** **﴿** وصاحب البعثة يدعوا الناس قال شمس الائمة ان كان لا يدعوا الناس اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل امخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفتهم لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه انما كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر للهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي به قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفر الايتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه **﴿** قوله **﴿** لا يكفر بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحد والمقابلة بين النوعين تقتضى شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الخفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها لظهور الوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسياتى مزيد البيان في محله **﴿** قوله **﴿** بالصحابة وهم داود بن علي بن خلف الظاهري واتباعه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخطاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر **﴿** قوله **﴿** بعثرة الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية **﴿** قوله **﴿** باهل المدينة وهم مالك واتباعه وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثال ذلك دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبيثها كما بنفى الكير خبيث الحديد والخطاء من الحبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم لانها دار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور شرفها لا على حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه لو تم لدل

اذا نقل الاجماع تواترا ويكون اجماعا قطعيا بل اخص من ذلك بان يصير من ضروريات الدين كالحس عند كثير فاما اذا كان انما يظن الاجماع ظنا فلا ولد اصر هو ابان منكر وجوبها لا يكفر **﴿** ففتح القدير من باب صدقة الفطر

على حجة افعال اهادهم وعورض بهكة فانها شاملة على الكعبة البيت الحرام
وقبله الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء والروة ومواضع المناسك والمشارع
ومنزل ابراهيم ومنشاء اسبا عيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسام
سبحانه بهذا البلد الحرام وقيل بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون
غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعر فنا انه لا اثر
في ذلك للبتاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب
قاطنين قال رجل من اهل المدينة لآخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم
فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم **قوله** وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل وهو محمد بن جرير الطبري وابو الحسين الحياطي وهو رواية عن احمد بن
حنبل وقال ابو عبد الله الجرجاني وابو بكر الرازي الجصاص رحمهما الله من ائمتنا
الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد لم يخالف كن خلافة معتد ابيه مثل خلافة ابن العباس
رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع احد الزوجين والاب والا
فلا يعتد بخلافه مثل خلافة في تحريم ربا الفضل وخلاف اب موسى الاشعري
في انتقاض الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة
السرغسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت
حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهد فيه قال واليه اشار ابو بكر الرازي
رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند اب حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وروى الكرخي رحمه الله عن اب حنيفة رحمه الله انه لو قضى
القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينتقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء
في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال
شمس الائمة في جواب اب حنيفة رحمهما الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاف
السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينتقض وقال
بعضهم بل انه لا يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع
وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكثر

وذكر ان رجلا من
اهل المدينة قال عند
اب حنيفة رحمه الله
اهل العراق هم اهل
الشقاق فقال ابو حنيفة
رحمه الله ومن اهل
المدينة مردوا على
النفاق * منه رحمه الله

جامده ولا يضل وفي فصول الاستروشنى رحمه الله فيه روايات اظهرها انه لا
ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل
بطل وهذا اوجه الاقوال وقال الحصافى رحمه الله للقاضى ان ينقض القضا ببيع
ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين ف قيل هذا قول محمد رحمه الله واما على
قوليهما فلا ينقض هذا قوله **﴿** وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا
الدينوى ولا العلقى ولا الاعتقادى لانه ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه لوضع
الحكم فانه تشريع مر دود على صاحبه بل انه هو من ضرورات الاخذ بدليل
ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلق به حكم ناجز
يضطر فيها فى العمل باحد طر فى الفعل والتترك وليس فيها نص من الشارع
﴿ قوله **﴿** حتى يكفر آه المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر
حكم الاجماع فى الفصول كلها مالم يصاحبه الدليل القاطع من نص الشارع من
الكتاب او السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج
وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضى الامام ابو زيد الدبوسى
رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايا ذاقى امامة اب بكر رضى الله عنه
وبخلاف الخوارج فى خلافة على رضى الله عنه لفساد تلويهم وان كنا لا تكفرهم
للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات
بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا تكفر به انتهى
وقال امام الحرمين رحمه الله فشاقى لسان الفقهاء ان غارق الاجماع يكفر وهو باطل
قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من
اعترف بالاجماع واقرب بصديق المجمعين فى النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا
تكنيبا للشارع وهو كفر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا فى ثبوت الشرع
لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم جحد كنه منكر للشرع كانكار كله
وقال صبغى الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جامع الحكم المجمع عليه من حيث
انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدنا
بالاجماع القطعى لان جامع حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام
رحمه الله فى فتح
القدير **﴿** منكره الله

الباب واسع وأما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فأنما يذكر
 لأنكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لا من حيث أنه أنكار حكم الاجماع
 وقد حققنا هذا في شرح العقايد بما لا مزيد عليه فارجع اليه ﴿ قوله ﴾ سبيل
 المؤمنين لا يمكن أه لا يقال له لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول
 او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة
 بن ابيرق حين سرق درعا وارقد ولحق بالهشركين لأننا نقول ترك المتابعة
 في ذلك عين مشاققة الرسول فيكون تكرارا والعبرة لعموم اللفظ واطلاقه
 لخصوص السبب وموقع الحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
 لا يخفى ان الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واماد لالتها
 على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تأمل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل
 غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله ان الشافعي رحمه
 الله هو الذي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى أنه
 تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل
 وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان
 المطاوب القطع ومنه بان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما ثبتت
 بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا وللخفية
 ان يقولوا ان حكم اعمام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً وبقينا
 على ما حققناه في محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع
 بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه لا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه ﴿ قوله ﴾
 كان ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل أه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد
 متناول لكل واحد ممن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه
 في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل أنه لاهلية
 اليه لظهور قرينة العطف ﴿ قوله ﴾ لان جزء الشيء لا يصنف عليه أنه غيره
 وهو مما جمع عليه اهل الحق قاطبة وأن استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا ان
 الحكم على الكل يكون حكماً على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه

غيره ﴿ قوله ﴾ فهذه الغيرية آه قيل عليه اننا لانمنع ذلك من جهة انه لا يصح
 انعطى بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص له بمائت اتيان الرسول به
 يشمل الاجماع وغيره قامت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا
 ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ﴿ قوله ﴾ هي العدالة ولا خلاف بين احد من
 الحكماء والصوفية في انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما
 بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول او كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول
 التوسطات الثلاثة وبالجملة هي انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم
 يتبين منها انها فضيلة براسها والقول بان امهات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير
 فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قوله عليه السلام خير الامور
 اوساطها ﴿ قوله ﴾ غير معلوم قيل عليه مثل هذا يريد على كل ما ادعى تواتر
 معناه والكلية في حيز المنع وما تعدى عن هذه فالحكم شامل له ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز
 بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على
 حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع
 عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله وبعده وان اكمال الدين
 هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
 لا ادراج حكم كل عادثة في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الايات يدل على
 حجية ذلك على القطع والبهتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوة عن الحكم
 وهو لا ينافي كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم
 القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور
 اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعاً كان
 دالاً على حجية اجماع مجتهدى كل عصر قطعاً وان التخصص بل دليل لا يجوز والقول
 بان كون اتفاقهم مستلزم للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل
 عليه النهى الوارد عن التفرق ﴿ قوله ﴾ المتفق عليه نوعان اهل قليل عليه
 المتفق عليه لا يتحصر في النوعين لان ما لم يمتنع عليه جميع الناس بل بعضهم
 اقسم كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عندما اتفق

﴿ شعر ﴾ اصول لخلق
 نيك امد عدالت
 ﴿ بس ﴾ انكه حكمت
 وعفت شجاعت
 كسى كومتصف كرد
 بد ين چار ﴿ حكيم
 راست گفتار ست
 كر دار ﴿ كلشن راز

عليه المسامون فيما لانص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامة وانفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا واما اتفاق غيرهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فاما لم يكن معتبرا كان كالعدم **قوله** **﴿** تعالى فلو لانفر من كل فرقة أه قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسمعهم مخالفتهم وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجة قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر ورواياته لما قام حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفتهم بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهي عن التفرق والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله يلتزم حجة قول ذلك الواحد على ما هو مذهب البعض **قوله** **﴿** وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم آه اورد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجاو بالقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفي وقوعه من النفس او الشيطان واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا من سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطاء والاضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهدي الله فباله من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء **قوله** **﴿** تعالى ونفس وما سواها آه تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والمراد كل نفس او للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها نشاوها وايداعها مستعدة لكمالاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريفها حالها والتمكين من الايمان بهما وتنزيهاها عن ما بالعلم والعمل وتبسيطها عن قصاها واخفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاه فخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعتراض عليه بان ليس معنى الانهام ان يعلمه كل شر وغير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الأمة في عصر ولا دلالة في الآيات على هذا المطلوب ولا يخفى أن الهام الأمرين
 لما كان من الله تعالى فاختصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس
 المجتهدين به ظاهر كيف فإن التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته أن يعلمه
 كل شروخير **قوله** **﴿** وايضا العلماء أهقيل نعم لكنه راجع الى ماسبق من أن
 الأحاديث الدالة على حجية الإجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما
 سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها
 والاحتجاج مبني على الأعم منها كيف فإن الاستدلال السابق كان بالأحاديث
 المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها من التواتر وهذا
 الاستدلال بعد وقوع إجماعهم على كون الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن
 قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم
 على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم وأذليس بهتلفوه الحديث
 وإن أم نطلع على خصوصياته هذا **قوله** **﴿** على أن الإجماع الذي أه دفع
 لما عسى أن يقال أن علماء الأمة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فإن منهم من خصه
 بإجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه بأهل المدينة ووجه الدفع أن الإجماع الذي
 نشبهه حجة هو أخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة وأهل
 المدينة بخلاف غيره وردبانه قد لا يوجد في بعض الأعصار مجتهد من العترة
 وأهل المدينة وايضا بان من علماء الأمة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بهائن
 عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من أنكره بالكلية **قوله** **﴿**
 فادلتهم تدل على مطلوبنا أهقيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال إجماعهم على
 قول الإمام المعصوم عن الخطأ والكذب وردبان الإجماع من العترة يجب أن
 يكون حجة عندهم وأن لم يشتمل على قول الإمام المعصوم والافنى قوله كناية
 وفيه غنية عن الإجماع فيكون لغوا **قوله** **﴿** إجماع الصحابة ومثله باتفاقهم على
 على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة
 والزبير بن العوام وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري
 في قومه وأبي سفيان بن حرب في بني أمية وغير أولئك أجابوه عنه بأن الخلافة

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر
 وهي كافية للانعقاد ثم لما رجع على رضى الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق
 عليه العامة فقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما اولافان عليا رضى الله عنه انما
 رجع بعد وفات فاطمة رضى الله عنها ورجع برجوعه من رجوع من القوم وقد ماتت
 فاطمة رضى الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول
 الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط ونهاية
 سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر
 النبوة ومهد الرسالة وعذيت بلبان المعرفة مديونة لصحبة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ في بركة مصاة ومصتين
 من ثدى ام سلمة رضى الله عنها لم يدرا انها درت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور
 واثنا من الاجانب لم تلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد الدثر يا فكيك
 لاهذه الدرة النفيسة الطاهرة والجوهر الفريدة المزكاة الطيبة كلا واما ثانيا
 فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سجد
 الانصار خرج في قومه منكر الخلافة ابي بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت
 مدة خلافة ابي بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان
 مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهاهم
 وسيد الانصار ونبلاهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما لكان اسلم
 واما ثانيا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة
 ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعى رحمهما الله وغيرهما بل
 في المحيط وغيره انه مذهب جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل
 على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله
 فعليه الرجوع الى شرح العقائد وحواشى العنصرية وقد حققناه فيهما بما لا
 مزيد عليه قوله يجوز التبديل اه اثره على النسخ تجانبا عن مخالفة
 السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ والطاق فخر الاسلام
 الجواز واختار المصنف التفصيل بان الرتبة الاولى القطعية منه وهي المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصریح الجميع في حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبدلها
وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبدلها
وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه صاحب الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي الذي
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يتبين به ان ذلك لم يكن
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابد ابل يتقرر بمضى الزمان فاما
الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم من ان
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كان مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجاب صاحب الكشف
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الا
حكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او اجتهاد
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سئح لهم على اجتهادا هل العصر
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول **قوله** وعند البعض لابد
من آه نسبه شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود
الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرنى واتباعهما والقاشانى من المعتزلة وجماعة
من الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط
وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم ماعلا محمد بن جرير رحمه
الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان اجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفات القياس فذلك يمنع عن انعقاد اجماع
واجيب بان نفى القيلس قول محدث فلا يعول عليه لانفاق الصدر الاول على
استعماله قال الشيخ العارف محى الدين بن العربى في الفتوحاة المكية ونحن
وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مثبتة اذا كانت العلة الجامعة معقولة جليلة يغلب
على الظن انها مقصودة للشارع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس
لانه زيادة في الحكم وفيما من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

وكان صلى الله عليه وسلم يقول أتركوني ما تركتكم وكان يكره المسائل
 خوفا من أن ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان
 والحج في كل سنة وغير ذلك هذا كلامه ومن ذلك قوله تعالى لا تستئلفوا عن أشياء
 أن تبدل لكم تسوءكم وحديث أبيهم وما أبيهم الله ﴿ قوله ﴾ يكون الأجماع لغوا
 وهكذا عبارة شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام رحمه الله وهو يدل على أن
 سنن الأجماع لا بد أن يكون ظنيا كما ذهب إليه البعض فإن كان المراد أن الأجماع
 الذي يثبت به الحكم لا بد أن يكون سننه ظنيا فهو حق لا شبهة فيه فإن الأجماع
 المصاحب للقاطع من الكتب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لأنه مستند إلى ذلك
 القاطع وثابت بدقته وإثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا
 التحصيل والأفلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال
 بالأجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحديث عليه هذا وأجاز قوم انعقاد
 الأجماع لأعن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشيد
 فإنه امر ممكن ولأن الأجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد إلا عن دليل لكان ذلك
 الدليل هو الحجة لم يبق في الأجماع فائدة ولأنه وقع فإنهم أجمعوا على بيع
 التعاطي وأجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الأمة لا يكون أعلى حالا
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم أذهو لا يقول إلا عن وحى ظاهر أو خفي ومحال
 أن يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعي جزافا بحكم الهوى والطبيعة والتشوي
 فإنه عمل أهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الأجماع مع السنن قطعية الحكم
 ورفع المباحة وحرمة المخالفة وبان ما ذكر من وقوع الأجماع فيه من المسائل
 لو سلم فلا نسلم أنه لا عن دليل فلعل دليله لم ينقل إلينا استغناء بالأجماع عنه
﴿ قوله ﴾ فكما ذكرنا في فصله فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب
 والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كحديث
 الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كخبر الضعفاء والمجاهيل الأثرى إلى
 فخر الدين بن الخطيب الرازي إمام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الذين أنصفوا لما
 ادعى الأجماع على عدم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم رسولا إلى الملائكة رده السبكي

فإن في البيع
 بالتعاطي خلاف
 الشافعي رحمه الله
 على ما ذكره الغزالي
 وغيره رحمه الله *
 رحمه الله تعالى *

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذا
 محضاً ولذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام
 فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها بالافراد كان هذا كنقل السنة بالاحاد يعنى
 يكون موجباً للعمل دون العلم وهو مذهب اكثر العلماء وذهب بعض اصحابنا
 والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضاً وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل
 بخبر الواحد ثبت اجماعاً وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واما فيما
 نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت
 صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول
 من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية
 ثبتت في محله وبين المتمسك به قد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقة في
 روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث امرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السراير وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به
 البلوى لو سلم فمد فوع بانه لمعارضة مرجح مثله وهو تفرد الراوى ونزاهت
 ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادي بما روى عن عبيدة السلماني
 رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم
 على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتحرير نكاح الاخت في عدة الاخت واخرج
 ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما
 اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما جمعوا على التنوير بالفجر
 قوله فاعتبروا يا اولي الابصار يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى
 على العموم ولما كان سوفه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ
 معلول الاعتبار كما يقال اعتبر فاعتظ ثم لو سلم عدم شمول القياس الشرعى فلا
 شك في ثبوته بدلالة النص بدلالة فالتعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها
 عللة لوجوب الاتعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
 القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عامة اصحابنا لم
 يشترطوا عدم عموم
 البلوى منه رحمه الله

حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك فيه الا فراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بهما مر غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الا فراد ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحطنة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى الهجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية ﴿ قوله ﴾ فان لم تجد يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام ولم يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذ لا اجماع في حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل لديانتهم وعدالتهم وتكرر ذلك وشيوعه من غير تكثير يحل الاجماع على حجته ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى راي ابي بكر في قتال بنى جعفر ورجع هو الى تشريك ام الام و ام الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشرار النفر في السرقة واورث المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأي وقاس على حد السكر على حد القذف وعملوا به ﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقاءه قيل عليه الحكم بالبرائة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود دمة وبغداد وعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من توارد الاخبار وتعاور النقول على الاستمرار ببقائها على خالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا بنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشارعة في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرايع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا به قال الامدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة هزيمة رضى الله

عنه وعده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الر كعات ونصب الزكاة
ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظير له فلا يجري فيه
القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على
العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للاول ومغنياً عن ذكره ﴿ قوله ﴾
ثابتاً إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً إذ لا تعدية لما ليس بثابت ﴿ قوله ﴾ حكماً شرعياً قيل
عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التاليف مثلاً لا يتوقف على ذلك وإنما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم
القياس في اللغة واجيب بأنه شرط للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط كون
حكم الأصل شرعياً أذ لو كان حسياً أو لغوياً لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي
للمساواة في علته ولا يتصور إلا بذلك فلو قيل البين شراب مشتق فيوجب
الحد كما يوجب الاسكار حساً وكما يسمى خمر الغلة كان باطلاً ومبناه على أن القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقلية من الصفات والأفعال على ما هو من هب
الحنفية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز إطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل
والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتق في مخامرة العقل ولا إثبات
زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا لا
فعال ومن هب الشافعية إثبات اللغة بالقياس ومتأخرى الأشعرية ومنهم صاحب
التأويل وصاحبه الرأى على إثبات زيادة الصفات بالقياس ﴿ قوله ﴾ شراب
مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع إرادة المعنى
الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد منه لعدم جواز المصير
إلى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز إطلاق الخمر على
الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾
في الأصل مقيدة بعدم التساوي قيل عليه قد أثبت الحرمة في بيع المقلب بغيره
وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوي بالعد وغير
معتبر شرعاً قيل عليه التساوي بالوزن المعتبر شرعاً كفي في انتهاء الحرمة واجيب
عنه بأنه إنما يعتبر في الموزونة لا في العدديات وغيرها بل المعتبر في العدديات

العدد وفي التكيليات الكيل ﴿ قوله ﴾ فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج
 لا ينافي في صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الأدلة كالأجماع عن قاطع وكثير في
 كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان
 حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم غلو الأحكام عن دليل والوقائع عن حكم كما
 يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجده فلا يكون دليلا على تقدير
 ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو عند رامن طعن الخصم بعدم الثبوت
 والدلالة أو بالتسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر
 لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة
 القياس وصدق التعريف عليه ﴿ قوله ﴾ وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا
 الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مفعن عنه قال السيد الشريف هذا
 الشرط اعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة اى
 سواء كان في حكم الاصل او غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر
 بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقيمان متغايران عموما
 وخصوصا ﴿ قوله ﴾ احدهما انه مغير للنص فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعى
 في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم
 مفهوم الغاية وطائفة لا اعتراضه بان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادمة
 في صحة القياس عند الشافعى رحمه الله ورد بان حرف الغاية لا محل له
 في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلامرية
 وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشر وطاب القيود المذكورة
 في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدينية الى غير
 المورد فهو تغيير لحكم النص وبان قوله من اراد ان يشمل كل من اسلم فهو على
 عمومه ما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقياس يقتضى جواز
 اهمال البعض للسلم فيكون تغييرا ﴿ قوله ﴾ والثاني ان الحكم لم يعد كما هو
 يعنى ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقنور التسليم والسلم فيه ليس كذلك
 لكونه غير موجود الان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم
المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا
عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه
ان معنى اقامة الخلق مقام الاصل هو جعل الخلق كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل
يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
الخلق وعدم ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل واجيب عنه بان السلم انما
شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم زمانا يصلح الكسب
الذى هو من اسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فبن جعله مشروعا
فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم
دليل على ان ما عنده مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالهاء المعد للشرب
في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع المخرج في احضار المبيع
واغیره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية ورد بان التسليم اذا لم عقيب
العقد لم يترك احضاره وكل غرض يعذر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم
﴿ قوله ﴾ العلة وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص
انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء هوايهم من
الدراهم والدينارين المخلوقة ثمنا لاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل
الحوايج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ايفاء حق الفقير
بالدراهم والدينارين فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر
الفقراء وامهل هوايهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة
الجنعة وليست عنده الجنعة وعنده الحققة فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرتا
او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحققة وليست عنده الحققة وعنده الجزعة
فانها تقبل منه الحققة ويعطيه المصدق عشرين درهما وشاتين اخرجه البخاري
فانتقل الى القيمة في الموضعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين
والالسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتريه فيمنعه وعن معاذ رضى الله عنه

انه قال لاهل اليمن ابتوني بعرض ثياب خميس اوليس في الصدقة مكان الذرة
والشعير اهن عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اورده
البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنايح الاحمسي قال اجر النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها
ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلما ان
التنميص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر الهالية وتخصيصها في التعبير
لأنها اسهل على ارباب المواشي ربما تيسرت يؤخذ فيها قدر الواجب كما يؤخذ عينه
﴿ قوله ﴾ ذكر وان اللام للعاقبة على ما هو مذهب الكوفيين ومنهم ابو
حنيفة رحمه الله على ما ذكره في معنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه
للاختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان المصارف هذه الاصناف بمعنى ان
الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف
ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كان اللام للتملك ولهم كذلك لان
الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بيد وام اليد ﴿ قوله ﴾
لو اريد الجميع اه يعنى لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل
مذهب آه لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل مذهبه
صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه
لامدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض
الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
كون الزكاة ملكا لاجناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الجمع على
ما صرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية وانتمليك
ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لاجناسا
﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة للاستعمال وكون الماء
آلةصالحة لازالة حكم شرعى معلل بكونه مزىلا فتعدى الى كل ما يعي يشاركه
في ذلك فلا يرد ان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح الحمل المتلبس به حال المنجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء
 اذ لو كان لازالة لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لمشاركته في الازالة
 اجيب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو ظاهر ظاهر او من
 شرط القياس كونه معقولاً فان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث
 معقول وغير المعقول هو الاختصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقولية
 المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد
 وغيرها لخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال
 الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف
 قوله **﴿﴾** وهو ما سبق في آخر الحاشية السابقة من الجواب **﴿﴾** قوله **﴿﴾** ويشكل بالعلامة
 قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في المعرف
 لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله به معنى ان الترتيب بالايجاب القديم
 الوجوب على امر حادث **﴿﴾** قوله **﴿﴾** قيل عليه وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
 القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعاقب الخطاب بافعال العباد وردبانه بعيد
 غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه والقول
 بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلاً لها للتعلق المذكور مردود لان افعال
 العباد غير معللة بالاغراض المنارفة عن ذاته والبواعث المباشرة لصفاته **﴿﴾** قوله **﴿﴾**
 بلاخلق الله تعالى ومنه اهل الحق من الخفية وغيرهم ان العلة مؤثرة بخلق
 الله تعالى **﴿﴾** قوله **﴿﴾** جرى العادة الالهية اجمري العادة لا ينفى حقيقة التأثير اصلاً
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خود في
 حقيقةها ولا مفهومها ان لا يكون فيها تأثير وارتباط افتقاري بل لا يتصور وقوع
 الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضائهم من جهة علته فانه لما كان فعله كذا
 متساوي القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح احد طرفيه الا
 بهرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب
 ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها وحدها حقيقة والحق
 سبحانه لها كان تام الذات تام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود في ذاته

وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا **قوله** ﴿كلما وجد ذلك الشئ عيوجداه فان قيل العلل الشرعية بما يتخلق
عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخاف الحكم وهو الوجوب
والحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم عاته باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام
الاحسين وجود المحكوم به والموجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله
تعالى فحسب **قوله** ﴿احترازوا نيت تعلم ان كون شئ محر كالا تعالى على الفعل
وباعثا على ايقاعه سواء اوجبه عليه او لا ليس بدون مذهبه في النكارة والبشاعة عند
الفهم السليم والعقل المستقيم **قوله** ﴿معلقة به صالح العباد لكن تلك المصالح وسائط
واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقار يامنتهى الى الواجب مستند اليه
والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة **قوله** ﴿فمن افكر
التعليل اه تقر يع لعامة الاشاعرة لكون مذهبه مخالف للصرح النصوص وقضية
العقل الصريح **قوله** ﴿المناسب ما اه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير
ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العهد العبد وان وصفا مناسباً لوجوب
القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يدفع
ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا احواله الى غير • ويمكن ان يفسر
كلام القاضي الامام ابى زيد الدبوسى رحمه الله بما ذكره الامدى في الاحكام من
ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه
حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود
جانب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه
قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وانما عدل الامدى عنه لانه انما يصلح للنظر
لاللهنا ظر اذربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقل بالقبول فلا يكون
مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ورد بان
اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضى

بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرره وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحيوة على ما اشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة واما اوردته في وجه العبد ولا غير موجه لاشتراك الالتزام لان المراد من الصلاحية في قول الاممى ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقل على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعبا عنها ﴿ قوله ﴾ يلزم التعدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعى رحمه الله قيل عليه لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في النصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتهم من ان نص الربوا في التعديين مغلل عند الشافعى رحمه الله بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم ورد بان التعليل بالقاصرة يكون تحصيله للحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم الاصل بالنس ﴿ قوله ﴾ يدابيد انتصاب مثله على الحالية وتقديره بيعوا مقابلا مثل بمثلا ويدابيد فحنى مقابلا واقيم مقامه مثلا بمثل ويكون الحال جملة لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجرى الاعراب في الجزء الاول ﴿ قوله ﴾ نظيره اى الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معللا لا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل ﴿ قوله ﴾ من باب الربوا الى الاحتراز عنه والمنع او باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز ايضا لكن لا لكونه ربوا فانهما متساويان بل لعدم النهى فانه عقد غير مفيد شيئا فكان عبثا وهو حرام شرعا ﴿ قوله ﴾ بيع الكالى آه فى القاموس الكل ان تشتري او تبيع دينالك على رجل بدين لا على اخر ﴿ قوله ﴾ تعيين احد البدلين اى في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين خير من الدين ﴿ قوله ﴾ اجماعاه فثبت بهذا الاجماع ان نص الربوا مغلل في

حق وجوب التعيين اذ لا تعذرية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسبة مستندا الى الاجماع وربوا الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا واجماعا وتعليل ينتهى بالآخر الى احدهما ﴿ قوله ﴾ في غاية الصعوبة قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على اخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معلل في الجملة يوهم ذلك لان لما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل اخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لما شرطناه قيل عليه استخراج العلة واعتبر كونها موهنة او غير موهنة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور ورد باننا لانسلم توقف كون النص معلل على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبات التعليل في ربوا النسبة كان في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات التي اوردها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين والمثالة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعذرية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قيلس الفضل على النسبة على انه لا مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾ الثاني من الابحاث يريد نفى شرايط اعتبارها بعضهم في صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا كما زعم بعضهم انه لا يجوز لايجاب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهي لا تنفك ورد بانها لازم وانما الكلام في التعليل بالعارض ﴿ قوله ﴾ وخفي اخلافا لمن انكره وذلك مثل رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معرفي للحكم الشرعي الخفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف في الخفي واجيب بانه مع غفائه في نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ﴿ قوله ﴾ على ما ياتي آه في فصل الاستحسان من ان الخفي قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة أولى ولهذا ربهما تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
 الذى ظهر اثره وخفى فساده فان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور
 قوله **﴿** اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القائل بنفسه يعنى غير متبدل بتبدل اللغات
 واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدي الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصف
 دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدي الاسم الى النبيذ وترتيب الحكم عليه فيكون
 قياسا في اللغة **﴿** قوله **﴿** وحكمه الى حكمها شرعيان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم
 زمانه وتقدمه ان تاخر والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر
 اجيب بانه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس
 قوله **﴿** ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والالها
 جهلتا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره
 او بالجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلة او معها فيتسلسل اجيب بان الوصف
 ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشارع الحكم به ولو سلم فجهة الوحدة
 والعلية من الاعتبار والكل سفسطة **﴿** قوله **﴿** اذ الفائدة الفقهية ليست
 الاثبات الحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه
 يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الادعاء وقوة
 الاطمئنان وردبانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة
 القاصرة الغير المنصوطة لان عدم الجزم به لانزاع فيه وعدم الظن بعدم ما غلب
 على راي المجتهد عليه القاصر وترجح عندنا بالامارات المتبعة لم يصح نفيه
 ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدي فعند عدمه لا دلالة
 اصلا بل مجرد فهم بالاخالة **﴿** قوله **﴿** والتاثير عندنا لما كان جلا مقصودا صاحب
 التلويح تنويه من مذهب الشافعي او الاشعري في محليته يمكن منه مع كتمان حاله
 عن المقصرين في النظر قال انها قال عندنا لان عندنا صاحب الشافعي اخص
 ليغتر المقصر ان قياس الشافعي اثبت ومذهبه في الباب اوثق كلا بل انها
 قيد به لما ان بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبري فسروه بالدوران
 وجودا وعندنا ما مثله بالشدة في الخمر والرق في نقصان الحد يوجد بوجودها

فان صيغ العقود مظنة
 الرضى وهي مظنة
 الحاجة كما ان
 السفر مظنة المشقة
 فشرعت له صاحبة
 دفعها * منه رحمه الله
 تعالى *

ويزول بزوالها ومن فسر به بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كالغزالي
 واصطاح على تخصيص اسم الموتر بذلك واسم الملايم بالاقسام الثلاثة الباقية
 فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بالفرييب ايضا فها قال عند قول
 المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا
 لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احالة يصالح دليلا على الغلة ويصير
 الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر
 الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير ان يكون
 لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه
 بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اي يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض
 الاصوليين ان اعلى انواع القياس الموتر وهو باعتبار النظر الى عين العلة
 وجنسه او عين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر اثر عين الوصف في عين
 ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقر به منكر والقياس اذا لا يبقى بين الفرع
 والاصل مباينة الا بعد المحل فانه ان اثبت ان علة الربو في التمر الكيل فالجس
 يالحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً اذا لا يبقى الا
 اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك لظهور اثر
 الوقوع ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون التركي والهندي في معناه والثاني ان
 يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اي جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقدم
 في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما
 مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين
 جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانه لا يفترقان اصلاً فيما
 يتوهم ان له من خلافي التأثير والثالث ان الموتر جنسه القريب في عين ذلك
 الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكررة بعد الغمائم فان تأثير جنسه وهو عند الجنون
 والحيمض ظهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والخرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
 في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحيض بالمشقة فانه حين ظهور تأثير جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكمعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد والعمد وان فان جنس الجناية للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد والعمد وان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قال ولا خلاف بين القايسين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن ﴿ قوله ﴾ ان الشرع اعتبر اه قال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معذرا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقدّم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عند ناوخيلا عند الشافعي وقال الامدّى لكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادات ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يربط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالمتوسط فتموسط وما كان بالعالي فهو ابعد ثم قال ان من القياس موثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها واثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايمتا اثر جنس الوصف في جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمنين لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملايمة شرط رائد على ذلك وفسر به بكون الوصف على وفق العلل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس واخواته قيل لا يوجد في كلام الفرّيقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالي بمخالفتهم

عند إصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للهرام وتوضيحا للمقام ﴿ قوله ﴾ يسمى المصالح المرسله اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقراين الاحوال وتفاريق الامارات سميت بها لاقياسا اذ القياس اصل معين فاننا نعلم قطعاً بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكيفية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزنه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد ﴿ قوله ﴾ كالسكر في الحرمة قيل هذا من قبيل الهر كبدور دبان فيه جهة واحدة فالتبثيل لك الاعتبار وكذا الصغر ﴿ قوله ﴾ قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير ودبان احد نوعى القريب المراد دودا كان ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير في الجملة وهو يقتضى التحق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدون اذالم يلاحظ المعنى المعتبر في الغريب المراد دود ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو التأثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والا فيستحيل ﴿ قوله ﴾ نظير اعتبار الجنس في الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل ليست بهلايم فضلا عن المؤثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة وحل الميتة وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم التعليل بغير المؤثر ايضا ودبانه لو لم يعتبر

اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التي بينهاها بهاتعلم وجعلناها علة من عند انفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جاز وبالحجة المعتبرة في الشرع ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا منا قضتها فوجب أن يكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الخصم ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولنا قال فخر الاسلام ان كفاية الاغالة خيال امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصلح ان يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتل لزوم المعارضة كما لا تحتل لزوم المناقضة ﴿ قوله ﴾ ولان العلة المنقولة قيل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف في سقوط النجاسة عن سور الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم انتقاضه بالنقض المذكورة في الامثلة كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلا قل من كونها اجناسا قريبة ﴿ قوله ﴾ وبتنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله هو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين في وطى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او

اجماع واستنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما الاول فهو دونه وان اقر به اكثر منكري القياس واما تخريج المناط
 فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علية الفرع
 كالنظر في اثبات كون السكر علة لحزمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
 الاولين ولد انكره كثير من الناس **قوله** والوجود عند الوجود والعدم
 عند العدم لا يدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من
 معية كما في المتضايقين او تاخر كما في المعلول او غيرها كما في ان شرط المساوي
 فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب
 فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب
 الغضب واجيب بان النزاع انها وفي حصول الظن به جرد الدوران وهو فيها
 ذكر تم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما
 لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
 ورد بانه انكار للضرورة وقد ح في جميع التجريبات فان من لا يتاق منه النظر
 كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتمتعونه في الطريق
 ويدعون به ذلك الاسم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
 ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للناير قال صاحب الكشف
 الحقايق والاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
 المبنية على المصالح فلا بد في بيان علمها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في
 القول بالطرد فاح لباب الجهول والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا
 انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة
 لضبطها وتطريفا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع
 بالشرع وهو النص او الاجماع **قوله** فهذا تخصيص العلة ونحن
 لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس في تخصيص العلة
 قديما وحديثا الا انه لم يرو عن ابي حنيفة وابي يوسف وعبد وسائر اصحابه
 رحمه الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخي والرازي

والقاضى خليل بن احمد السجزي والقاضى ابى زيد الدبوسى ان مذهب ابى حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبى من الاشاعرة ان ابى حنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفى التحقيق من اجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمه الله زعم ان ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة رحمه الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالاثرو شرطهم عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس وعين الوصى المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بانه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان التخلل فى المستنبطة لا يسمع الامع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلى يجوز فيه التخلل لمانع فان النار لا يحرق الحطب الرطب **قوله** ان التخصيص فى الالفاظ مجاز ورد باننا لانسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم له مجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وبتصفى اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصافى العلة به اذ ليس من شأنها الاتصافى بالحقيقة والمجاز **قوله** لاجماع العلماء على وجوب التعدية قيل عليه غلبة الظن يكفى فى العلية سواء استلزم الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيد كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتمييز كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص

قد تم طبع كتاب حزامه الحواشى لازاحة الغواشى للعلامة المحقق شهاب الدين بن بهاء الدين المرحانى رحمه الله البارى بنظر امة تلميذه كشاف الدين بن شاه مرقدان المنزوى السلوكى فى اوائل شعبان سنة الفى وثلثمائة وسبع

❀ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❀

خطاء	صواب	صفحة	سطور	خطاء	صواب	صفحة	سطور
الله الممدوح	الله الممدوح	٥	١٣	يستلزام	يستلزم	٤٧	٥
او المحضرين	او المحضرين	٩	١٤	لخاص	لخاص	٤٩	١٧
مواد	موارد	٧	٥	المخصص	المخصص	٧٣	٢٣
بوزلة	بمنزلة	٧	١٢	بالدليل	بالدليل	٧٧	١٩
والمصنف	المصنف	٨	٢٢	التقسيمات	التقسيمات	٧٨	٢١
الاضافة	الاضافة	٨	٢٢	التحقيق	التحقيق	٨٢	٢٥
مشحونه	مشحونة	١٥	١٥	تيقن	تيقن	٨٣	٢٤
كثرا	كثيرا	١٢	١٣	الحيل	الحيل	٨٤	١٨
مدموم	مدموم	١٤	١٩	ياحراره	ياحراره	٩٥	٢٤
الشرعية	الشرعية	١٩	٢٢	الجفا	الجفا	٩١	١٨
بالجندس	بالجندس	١٧	١٤	اشانوا	اشانوا	٩١	١٩
متباينتين	متباينتين	٢١	١١	ذهلوا	ذهلوا	٩١	٢٥
بتفاصيلها	بتفصيلها	٢٤	١٣	رحمه	رحمه	٩٢	٢١
الحنيفة	الحنيفة	٢٧	٢٣	فانه	فانه	٩٣	١٨
وانا	وانما	٢٨	٢٥	فعلا	فعلا	١٥٥	٤
قول	قوله	٣٥	٥	تطمعون	تطمعون	١٥٣	١١
فيبحث	فيبحث	٣٢	٩	مبهمة	مبهمة	١٥٥	١٢
مباحث	مباحث	٣٥	٤	الناس	الناس	١١٢	١٧
الحافظة	الحافظة	٣٥	١٥	يعملون وان	يعملون (قوله)	١١٣	١٣
المخصوص	المخصوص	٣٩	٤	وأن	وأن		
يقيده	يقيده	٤٥	٧	للمؤمن	للمؤمنين	١١٤	٤
المرد	المرد	٤٥	٢٥	جهتين	جهتين	١١٤	٢١
والمدرالك	والمدرالك	٤٩	٢٤	بيمينه	بيمينه	١١٥	١٩
بجوهر	بجوهر	٥٤	١٩	حلهن	حلهن	١٢١	٢٥
لبعض	لبعض	٥٧	٢٥	تعليلا الاول	تعليلا الاول	١٢٣	٢٤
صحابنا	اصحابنا	٥٨	١٣	بمعنى	بمعنى	١٢٤	٤
وبالوا	وقالوا	٥٨	١٧	في ازالة الملك	في ازالة الملك	١٢٧	٥
تطبيقه	تطبيقه	٥٨	١٨	واجيب	واجيب		
رحمهم الله	رحمهم الله	٩٤	٢٢	يجوز اطلاقه عليه	يجوز اطلاقه عليه		
لبعض	لبعض	٩٧	٤	بصورة	بصورة	١٢٨	١٥

بـطـريـق اـطـلاـق الـمـعـيـن وـهـو اـزـالـة مـطـاق الـقـيـم و الـهـيـكـل كـطـاـق الـمـشـنـر عـلـى شـقـا الـانـسـان و الـنـوـق عـلـى الـمـس

خطاء	صواب	صفح	سطور	خطاء	صواب	صفح	سطور
لنسبها	نسبها	١٤٢	١١	الثاني	بخلاف الثاني	٢١٥	٢٤
فضيحتها	هجنة	١٥٢	١٥	بالشرط	بالشرط	٢١١	٢
والهعنى	والهضى	١٥٩	١٧	يبرى	ينبرى	٢١٢	١٥
والالزام	والالزم	١٦٩	١	الرف	الوف	٢١٥	٢١
نعة	لغة	١٧٣	٢٢	الغرض	الغرض	٢١٩	٧
الاغلة	الانملة	١٧٥	١٥	تعلق	تتعلق	٢١٩	١٨
لشيء	شيء	١٧٩	٨	او الاجماع	والاجماع	٢٢٥	١٩
ليوطن	ليوطن	١٨٣	١٥	دلالة	دلالتة	٢٢١	٤
المفضل	المغضل	١٨٤	١١	لتمكن	ليتمكن	٢٢٢	٢
لمجهول	المجهول	١٨٤	١٩	الرفاق	الرفاق	٢٢٢	٧
المحال	الحال	١٨٥	١٧	لتشتد	تشتد حكمه	٢٢٤	
الاصيل	الاصل	١٨٩	١٩	حكمه عن	منتفيا حكمه عن	٢٢٤	١٨
المباح	ابغض المباح	١٩١	٣٩	بجايه	بجناحيه	٢٢٥	٢١
التلا	التلاوة	١٩٥	١٧	المقصود	المقصود	٢٢٩	٢٤
طيفور	طيفور	١٩٥	١٣	المشروطون	المشروطون	٢٢٧	١٣
ينظر	يظهر	١٩٥	٢٥	بظاهر	ظاهر	٢٢٧	١٩
ويندعوا	على قدر ما			فيؤسيها	فيؤسيها	٢٣٥	١٨
	يدعوا	١٩٧	٢١	المقتضى	المقتضى	٢٣٥	٢٥
يلزم	يلزمه	٢٥٥	٢	تلك	تلك هذا	٢٣٣	١
لاظاهر	للظاهر	٢٥١	٥	النسخ	النسخ	٢٣٤	٧
انتقاؤه	وانتقاه	٢٥٣	١	معنى	معنى	٢٣٤	٢٥
قتيل	قتيلا	٢٥٤	٢٣	ترتبة	ترتبة	٢٣٥	٢٥
بالمغنى	بالمغنى	٢٥٧	٢٣	مزيف	مزيف	٢٣٩	١٩
الحسى	الحس	٢٥٨	١٥	اذا استعمل	اذا استعمل	٢٣٧	١١
لمطلب	العهد	٢٥٨	٢٩	بعد	بعد	٢٣٧	١٥
الثبوت	الثبوت	٢١٥	١٧	ايها	ايها	٢٣٧	١٧

خطاء	صواب	صفح	سطور	خطاء	صواب	صفح	سطور
انبياءهم	انبياءهم	٢٣٧	٢٥	التخفى	التخفى	٣١٢	٩
تحمله	محملة	٢٣٨	١٩	المستتر	المستتر	٣١٢	٢٥
بتترك	بتكرر	٢٣٨	٢١	المجهول	المجهول	٣١٣	٩
اليمن	اليمن	٢٣٨	٢٢	التخفى	التخفى	٣١٥	١٤
سبب	بسبب	٢٣٩	٥	افرد	افرد	٣٢٥	٩
تها لك	تها لك	٢٤٥	٤	مروان	مروان	٣٢٥	٢١
تقويها	لتقويها	٢٤٥	١٤	القرطبي	والقرطبي	٣٢٥	٢٩
كل	كلا	٢٤٧	٧	وتأخره	وتأخره	٣٢٤	٨
متحققة	متحققة	٢٥٤	١٧	خفى	خفى	٣٢٤	١٧
للجد	للجبر	٢٩١	٧	يروها	يروها	٣٢٩	٢٢
ابعض	بعض	٢٩١	١٤	ولا	ولا	٣٢٧	٢٥
الداعى	الدواعى	٢٩٣	١٩	نحو	نحو	٣٢٩	٤
لايكن	لايمكن	٢٩٤	١٩	فجر	فجر	٣٣٥	١٣
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧	حددا	حددا	٣٣٥	١٤
شكون	شكورا	٢٨١	٤	التخفى	التخفى	٣٣١	٩
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥	او الخبر	او الخبر	٣٣١	١٧
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣	المشهور او لغير	المشهور او لغير	٣٣١	١٧
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣	الشهادة	الشهادة	٣٣٤	٢٢
شين	شيد	٢٩٩	١٥	الاسفرائنى	الاسفرائنى	٣٣٥	٩
فيه فمسلم	فيه مع ذلك	٣٥٥	٢	الشهاد	الشهاد	٣٣٥	١٥
يسمع	يسع	٣٥٣	٢١	التى	التى	٣٣٨	١٩
بمنه ب	بحديث	٣٥٧	٩	كما كن	كما كن	٣٤٥	١
وبالجملة	وبالجملة ما	٣٥٨	١٣	الروية	الروية	٣٤٣	٢١
الشافعية	الشافعية	٣١٥	٣	واثبة	واثبة	٣٤٩	١
اى	ان	٣١٥	٢٥	اذ	اذ	٣٤٩	٤
سحاق	واسحاق	٣١١	٢٥	فقال	فقل	٣٥٢	٥

خطاء	صواب	صفح سطور	خطاء	صواب	صفح سطور
ربعية	ربعية	٣٥٥ ٤	مجل	مجل	٤٥٥ ٩
نبهوا	بناء	٣٥٩ ٩	الحلوة	الحلوة	٤٥٥ ٢١
كالغز الى	كالغز الى	٣٥٩ ١٩	يصور	يتصور	٤٥٤ ٤
اذا يبلغ	اذا لم يبلغ	٣٩٣ ٩	عند	عند	٤٥٥ ١٨
عرفتين	عرفتين	٣٩٧ ٣	سواء	سواء	٤٥٧ ١٥
ومقتضى	ومقتضى	٣٧٥ ٢٣	استخدم	استخدم	٤٥٨ ١٢
الاستثناء	الاستثناء	٣٧٩ ٤	حفظ	حفظ	٤٥٨ ١٥
للمصور	للمصور	٣٨٥ ٢٢	خذى	خذى	٤٥٨ ١٩
الباقلى	الباقلى	٣٨١ ٤	لا غير	غير	٤١٥ ٣
العز الى	الغز الى	٣٨١ ٤	مختصرا	مختصرا	٤١٢ ١٩
القدس	المقدس	٣٨٤ ١١	امله	امل	٤١٥ ٥
واشتغل	والشغل	٣٨٨ ١٣	لا تكفروهم	لم تكفروهم	٤١٩ ١٥
ايجاد	ايقاع	٣٨٨ ٢٢	علمية	عليه	٤١٨ ٢٢
ولا		٣٩٣ ١١	قليل	قيل	٤١٨ ٢٣
اتيها	اتيها	٣٩٣ ٢٢	يسمعهم	يسعهم	٤١٩ ٥
الوثوق	مزيد الوثوق	٣٩٥ ٩	وعلى	ولا	٤١٩ ٨
كان	كانت	٣٩٥ ٩	فقرر	فتقرر	٤٢١ ٣
الفخذ لا	الفخذ لان - ستر الفخذ لا	٣٩٩ ١٨	وغيرها	وغيرها	٤٢٣ ٢٣
فعلعين	فعلين	٣٩٧ ١١	وقاس على	وقاس	٤٢٥ ١٥
علمه	عليه	٣٩٧ ١٩	واما	وما	٤٣٢ ٥
أهو	اذ	٣٩٧ ٢٩	مثلا بمثل	مثلا بمثل	٤٣٢ ١٩
لانه	لانه	٣٩٨			